



Otevřený časopis pro filosofii a společenské vědy věnovaný tématům, jež jsou pro nás zajímavá a podnětná právě dnes.

vydává KFSV FF UHK

šéfredaktor: L. Koreň  
red. rada: O. Beran, J. Daneš,  
P. Glombíček, T. Hirt, J. Hvorecký,  
V. Kolman, L. Kvasz, R. Maco, T. Marvan,  
M. Paleček, J. Peregrin, M. Skýbová,  
O. Švec, E. Zeleňák

vychází elektronicky,  
dvakrát ročně

ISSN 1804-0969

ROČNÍK SEDMÝ, ČÍSLO JEDNA, JARO 2015

085AH

**Články:**

<i>O. Švec:</i>	<b>Heidegger v Americe</b>	3
<i>M. Popper:</i>	<b>Vymedzenie noriem, prvopočiatky morálky a vzájomná dôvera</b>	22
<i>S. Myšička:</i>	<b>Environmental Justice and Rawlsian Social Contract Theory</b>	39
<i>M. Košová:</i>	<b>Compatibilism and Conscious Will</b>	61

**Kritické stati:**

<i>M. Tomeček:</i>	<b>Baz, Avner: When Words Are Called For A Defense of Ordinary Language Philosophy</b>	76
--------------------	--	----

## Heidegger v Americe<sup>1</sup>

### Heidegger in America

*Ondřej Švec*

Ústav filosofie a religionistiky  
Filozofická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Nám. J. Palacha 2, 116 38 Praha 1  
ondrej.svec@ff.cuni.cz

#### Abstrakt/Abstract

Článek je věnován odůvodnění, projasnění a také kritickému zhodnocení poněkud zkratkovitého hesla o „primátu praxe“, který v očích mnoha amerických interpretů představuje společného jmenovatele Heideggerova díla a pragmatismu v širokém slova smyslu. V mém podání nesměřuje Heideggerův důraz na praxi ani tak k převrácení tradiční hierarchie, podle níž svět nejprve poznáváme, abychom v něm mohli jednat, ale spíše k přehodnocení ontologického rámce, v němž byla otázka ohledně přednosti teorie či praxe až dosud kladena. V druhé části proto ukážu, jak Heideggerovo osobité pojetí praxe souvisí s jeho revizí bytí věcí a nás samotných, a podám důvody, proč na rozdíl od Dreyfusova, Okrentova a Blattnerova vymezení primátu praxe odmítám chápat veškerou srozumitelnost lidského života a světa jako něco odvozeného z našeho každodenního, praktického obstarávání.

This paper aims to justify, elucidate and critically assess a rather elliptical slogan „about the primacy of practice“, which represents in the eyes of many American interpreters the common denominator of Heideggerian phenomenology and pragmatism in a broad sense of the term. From my perspective, Heidegger's insistence on the primordial practical association with things is not to be understood as an inversion of the traditional hierarchy, according to which we have to know the world prior to acting upon it, but rather as an integral part of his attempt to rebuild the ontological framework, in which the question of primary practice or theory used to be formulated. I will then show the connection between Heidegger's original account of practice and his intention to revise both the notion of the “things themselves” and the notion of the entity that we ourselves are. Finally, I will justify my reluctance towards the claim common to Dreyfus', Okrent's and Blattner's interpretations, according to which the intelligibility of both human life and world is to be understood as something derivative from our everyday coping with the surrounding world.

---

<sup>1</sup> Tento článek vznikl za podpory grantového projektu GA ČR „Pragmatický obrat ve fenomenologii“ (GA14-07043S).

*Cum grano salis* lze říci, že americká recepcce Heideggera se od původního zamítavého postoje, inspirovaného logickým positivismem, přes misionářské období<sup>2</sup> a prvotní snahy o věrnou interpretaci a erudovanou rekonstrukci Heideggerových argumentů, zahrnující i první významné překlady v 50. a 60. letech, posunula až k osobité formě emancipace, která se od počátku 70. let nezdráhá zacházet s Heideggerovým odkazem volněji, tj. méně exegeticky a nezřídka synkreticky, a která se vyznačuje osobitým důrazem na primát praxe jako východiska pro revizi tradičních epistemologických i ontologických předpokladů. V přednáškách H. Dreyfuse na Kalifornské univerzitě v Berkeley se Heideggerovo pojetí bytí-ve-světě nejprve stává vítanou alternativou vůči převážně scientistické orientaci analytické filosofie a příležitostí ke zpochybnění reprezentacionalistických východisek soudobé epistemologie a filosofie mysli. Na sklonku 70. let se pak Heidegger v reinterpretaci Richarda Rortyho ocitá v těsné blízkosti jak Deweyho kritiky divácké teorie poznání, tak i pragmatismu v široce chápaném smyslu. Odhalování pragmatických momentů v Heideggerově díle a rozvedení teze o přednosti praktického zvládnání [*knowing how*] před nezaujatým teoretickým výkladem [*knowing that*] se nakonec přetváří ve specifický obor zkoumání, na němž se podílí široká skupina Dreyfusových spolupracovníků (J. Haugeland, M. Okrent) a žáků (M. Wrathall, W. Blattner, S. Crowell) a který rozvíjejí také práce filosofů navazujících na Rortyho (R. Brandom). S ohledem na tento kontext směřuje hlavní záměr předložené stati k projasnění poněkud zkratkovitého hesla o „primátu praxe“, který v očích výše uvedených interpretů představuje společného jmenovatele mezi Heideggerovou fenomenologií a pragmaticky orientovanou částí post-analytické filosofie. Tato konfrontace zároveň směřuje k detailnější analýze vztahu mezi praktickým pohroužením do věcí na straně jedné a jejich objektivizující tematizací na straně druhé. Za tímto cílem bude třeba odlišit epistemologický a ontologický význam Heideggerova prohlášení, podle něž se s věcmi nejprve setkáváme jako s *pragmaty*, a nikoli jako s předměty charakterizovanými svými konstatovatelnými vlastnostmi. Na jedné straně jde bezpochyby o epistemologický primát praktického porozumění vůči nezaujatému pohledu či teoretickému výkladu, který H. Dreyfus charakterizuje slovy: „Situované užívání prostředků je v nějakém smyslu prvotní vůči pouhému pohlížení na věci.“<sup>3</sup> Ještě než však odhalíme, v jakém konkrétním smyslu lze tuto prvořadost chápat, je třeba na straně druhé předejmut, že Heideggerovi ani zdaleka nejde o revizi převládajícího modelu „teorie poznání“, ale o vypracování nové ontologie, v jejímž rámci je „to, co je odhaleno zacházením, ontologicky základnější, než jsou substance s jejich určitými a na kontextu nezávislými vlastnostmi.“<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Tento termín nevolím nahodile, neboť první recepcce a překlady Heideggera v Americe vznikají skutečně na teologických, převážně katolických katedrách a první překlady jeho děl u Harper & Row vycházejí v kolekci „Religious Perspectives“ vedle děl Karla Jasperse či Paula Tillicha.

<sup>3</sup> Dreyfus (1991, s. 61).

<sup>4</sup> Tamtéž.

### Primát praxe jako epistemologická teze

Jak bylo naznačeno v úvodu, většina nejvlivnějších amerických interpretů, počínaje H. Dreyfusem, přes M. Okrenta, R. Rortyho a W. Blattnera až po R. Brandoma zdůrazňuje jako jeden z nejvýznamnějších motivů 1. oddílu *Bytí a času* „primát praxe“ [*primacy of practice*], jež např. W. Blattner shrnuje jako epistemologickou tezi, „podle níž rozumnost a srozumitelnost lidského života spočívá primárně v před-kognitivní praxi a podle níž je poznání něčím odvozeným vůči této praxi.“<sup>5</sup> Touto prvořadou praxí míní interpreti zejména to, co sám Heidegger nazývá „obstarávajícím zacházením“ [*Besorgende Umgang*], „které něčím manipuluje a něco používá a které má svůj vlastní způsob ‚poznání‘“<sup>6</sup> a pro něž v témže paragrafu uvádí v závorce řecký termín  $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\xi\varsigma$ , jako by se jednalo o synonyma. Jak dále plyne z výše uvedené citace, toto obstarávající zacházení s věcmi není a-teoretické ve smyslu, že by postrádalo vidění a rozumění, nýbrž disponuje svým vlastním způsobem pohlížení, který Heidegger nazývá praktický ohled [*Umsicht*] a který předchází každé možnosti něco poznat v jeho vlastnostech.

Tento praktický ohled se přesto od teoretického výkladu liší za prvé tím, že netematizuje a nezpředměťuje, neboť se chápe věcí ve světle úkolu, jenž má být vykonán. Ve známém Heideggerově příkladu je kladivo právě takovou věcí, s níž se primárně nesetkáváme jako s tematizovaným předmětem, tj. objektem poznatelným v jeho vlastnostech, ale jako s prostředkem „k něčemu“. Chopit se kladiva neznamena vyzpozorovat z jeho konstatovatelných vlastností, že by se tím daly zatlouct hřebíky.

„Čím méně kladivo pouze okukujeme, tím zručněji je používáme, tím původnější je náš vztah k němu a tím nejzastřeněji se s ním setkáváme jako s tím, čím je, totiž kladivem.“<sup>7</sup>

Tento Heideggerův příklad je citován všemi pragmaticky orientovanými komentátory právě proto, že odhaluje praktické chování jako původnější vrstvu přístupu k věcem: praktické odhalení věcí v jejich vhodnosti a nevhodnosti pro daný úkol předchází zpředměťujícímu postoji ke světu, který je pouze odvozeným modelem našeho pohrouženého, netematického zacházení s věcmi.<sup>8</sup>

Pro vykázaní pragmatické teze, podle níž je teoretické pojmání něčím odvozeným či přímo parazitujícím na prakticky orientovaném porozumění, však nestačí doložit, že se nám věci zprvu odhalují ve své služebnosti, vhodnosti či nevhodnosti k jisté praxi, ale je třeba také

<sup>5</sup> Blattner (2007, s. 17).

<sup>6</sup> Heidegger (1996, s. 87).

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 89.

<sup>8</sup> Srov. interpretaci tohoto příkladu jako prokazujícího primát *know-how* vůči *know-that* u H. Dreyfuse: „rozumět kladivu neznamena vědět, že kladiva mají takové a takové vlastnosti a že slouží k jistým účelům – nebo že za účelem zatloukání je třeba dodržovat jistý postup, například uchopit kladivo do ruky atd. Rozumět kladivu znamená na nejzákladnější rovině spíše vědět, jak zatloukat.“ (Dreyfus 1991, s. 184).

vysvětlit genezi postoje nezaujaté kontempace z onoho původnějšího, zainteresovaného porozumění. H. Dreyfus i M. Okrent se tento zrod teorie na základě praxe snaží postihnout rozvinutím Heideggerem poněkud stroze načrtnutých odkazů na praktickou motivaci ke změně postoje, která se ohlašuje v případech, kdy se prostředky naší činnosti stávají nápadnými, naléhavými či neodbytnými. Při zatloukání hřebíku kladivem nepotřebuji explicitní představu kladiva v jeho vlastnostech; o kladivo jako předmět se začínám zajímat teprve tehdy, ukáže-li se *nápadné* v některých svých aspektech (například jako kluzké), *naléhavé* (například tam, kde není po ruce) či *neodbytné* (například dožadující se opravy). Zejména Dreyfus zdůrazňuje postupnou, třístupňovou strukturu těchto narušení, jež mají v posledku vydat počet o genezi nezaujatého, teoretického postoje:<sup>9</sup> a) při pouhém narušení hladké činnosti, do níž jsme pohrouženi, se prostředek stává čistě nápadným, ale rychlé postřehnutí některé z jeho vlastností nám umožní rychlé zjednání nápravy a další uvedení věci do provozu; b) dočasná porucha či náhlá absence příručního jsoucna nás vytrhává z pohroužení a vede ke zvažování, v jehož rámci vznikají i skutečné představy ohledně předmětnosti prostředků, které si naléhavě žádají řešení; c) avšak teprve trvalé selhání, související s neodbytností, vede od praktického zvažování k teoretickému zájmu o předměty. Důvodem, proč prostředek vyvstává jako předmět a leží před námi ve svých nápadných vlastnostech, je jeho náhlá dysfunkce, nebo jiný zájem o to, co si s ním počít. Struktura příručních jsoucna se stane zjevnou a výslovnou teprve tam, kde člověk vystoupil z důvěrně známé souvislosti, v jejímž důsledku se jejich svébytnost drží v pozadí.

Ve všech těchto stupních je přitom zdůrazněno přerušení probíhajícího zvládnání světa prostředků jako nutná podmínka k zaujetí teoretického postoje, neboť právě v té míře, v níž jsoucna přicházejí o svou příručnost, se zároveň ohlašují ve svých vlastnostech a ve své výskytovosti. Je však pouhým odstupem od manipulace dosaženo poznání, potažmo vědeckého postoje? Heidegger na některých místech naznačuje, že poznání věcí v jejich aspektech je přímým důsledkem zdržení se veškerého používání:

„Toto pohlížení znamená vždycky zaměřit se určitým způsobem na..., vzít si to, co se vyskytuje, na mušku. [...] V takovém „zdržování se u – které je zdržením se každé manipulace a používání – uskutečňuje se pojmání toho, co se vyskytuje. Toto pojmání probíhá tím způsobem, že oslovujeme a vyslovujeme něco jako něco.“<sup>10</sup>

Výpověď „kladivo je těžké“, v níž vyslovujeme kladivo jako něco určitého, se přitom sama vyznačuje jistou stupňovitou genezí, jejíž kořeny vězí v praxi a jejím přerušení: zaprvé spočívá na původnějším odložení kladiva v jeho nevhodnosti, za druhé může být toto praktické odložení osvojeno konstatováním jednoho z aspektů tohoto kladiva v jeho čiré výskytovosti, s odhlédnutím od jeho účelu a zasazení do kontextu dílny. „Vědění-že“ tak má být vysvětleno v termínech „vědění-jak“ a získání objektivních, pojmově explicitních obsahů

---

<sup>9</sup> Dreyfus (1991, s. 69–83).

<sup>10</sup> Heidegger (1996, s. 81).

má být vyloženo v termínech toho, co je implicitní v nepojmových úkonech praxe.<sup>11</sup> Poznání věcí v jejich vlastnostech by pak skutečně bylo pouze derivativním modem obstarávání, ve shodě s tezí o primátu praxe tak, jak ji vymezil Blattner.

Proti této interpretaci je však nutno namítnout, že zdržení se veškeré manipulace je dost možná nutnou, nikoli však dostatečnou podmínkou pro zrod teoretického pojmání jsoucna v jeho čiré výskytovosti. „Holá fakta“ jednoduše nevznikají pouze tím, že odhlédneme od kontextu našich zájmů a praktických poukazů. Sám Heidegger upozorňuje, že teoretický postoj nemůže být redukován na „čisté pohlížení“ či „strnulé zírání“.

„Je nasnadě charakterizovat proměnu z „praktického“ zacházení a používání příručních prostředků na „teoretické“ bádání takto: čisté pohlížení na jsoucno vzniká tím, že se obstarávání zdrží jakéhokoli zacházení. Pro „vznik“ teoretického postoje by pak bylo rozhodující zmizení praxe. Právě vyjdeme-li od toho, že primární a převládající způsob bytí faktického pobytu je „praktické“ obstarávání, bude „teorie“ za svou ontologickou možnost vděčit chybění praxe, to znamená určité privaci. Avšak vyřazení určitého specifického zacházení z obstarávací činnosti nezanechá po sobě jednoduše ohled, který je vedl, jako nějaký zbytek. Obstarávání se v takovém případě naopak přesune výhradně do jistého ‚už jen hledění kolem sebe‘. Tím však ještě nikterak není dosaženo „teoretického“ postoje vědy.“<sup>12</sup>

Jak tedy vysvětlit „vznik“ teoretického postoje ke „světu“ na základě původnějšího, praktického obstarávání jsoucna? Nejedná se pouze o poruchu či jiným nedostatkem motivovaný odstup od dalšího manipulování, nýbrž o celkovou změnu porozumění, v němž místo zvažování příručního jsoucna v praktickém ohledu pojmáme toto jsoucno jako výskytové. Proměna praktického obstarávání v teoretické odkrývání je pak proměnou netematického rozumění jsoucnu v jeho příručnosti v tematickou výpověď, která zpřítomňuje jsoucno v jeho čiré výskytovosti „zde a nyní“. Má-li se nitrosvětské jsoucno ukázat v souvislosti příčin a účinků, je třeba rozvrhnout bytí předmětů jinak, než tomu bylo v praktickém ohledu vedeném účelem, jehož má být teprve dosaženo. Tato zpřítomňující a objektivizující tematizace přitom nevede k naprostému vytržení nitrosvětského jsoucna z jakéhokoli kontextu, ale předpokládá nový typ re-kontextualizace, kterou Heidegger charakterizuje v souvislosti se vznikem novověké přírodovědy jako „matematický rozvrh věcnosti“:

„Tento rozvrh předchůdně odkrývá něco stále se vyskytujícího (materii) a otevírá horizont pro směrodatný zřetel k jeho kvantitativně určitelným konstitutivním momentům (pohybu, síle, poloze a času). Teprve „ve světle“ takto rozvržené přírody lze najít něco takového jako „faktum“ a zasadit je do vědeckého pokusu tímto rozvrhem regulativně vymezeného. „Založení“ „vědy o faktech“ bylo

<sup>11</sup> Srov. Brandom (2002, s. 77).

<sup>12</sup> Heidegger (1996, s. 357–358).

možné jen proto, že badatelé pochopili: zásadně neexistují žádná „pouhá fakta“.<sup>13</sup>

Z uvedené citace je zřejmé, že proměna obstarávajícího zacházení v nový způsob porozumění jsoucnum v jejich určitelných vlastnostech předpokládá specifický druh úkonů, prováděných vědou od doby Galileiho požadavku na geometrické uchopení přírodních jevů. V porovnání s Husserlovými analýzami matematické idealizace přírody se Heideggerův stručný náčrt „matematického rozvrhu věcnosti“ může zdát jako příliš povšechný. Pro konstituci objektů přírodních věd je přece rozhodující další široká škála metodických, idealizujících a formalizujících operací, směřujících k zachycení některých rysů přírodních jsoucna jako platných pro každou racionální bytost. Proto je třeba vzít v úvahu i takové principy, jako je vysvětlení přírodních jevů pomocí čisté kauzality, dále postup měření umožňující dospět k objektivitě jako té dimenzi světa, která je identická pro každého badatele, a konečně i myšlenka nepřímé matematizace, která předpokládá, že pro jednotlivé kvalitativní danosti naší zkušenosti (jako je např. barva) nalezneme ekvivalent v přísně matematické oblasti časoprostorových forem (jako je např. vlnová délka). Tato námitka je oprávněná do té míry, v níž Husserlovy podrobnější analýzy lépe charakterizují onu svébytnou praxi, která umožnila úspěch a účinnost novověké matematické přírodovědy. Z heideggerovských pozic by bylo možno odvětit, že všechny výše uvedené výkony předpokládají jako svou podmínku ono zpředměňující pohlížení na přírodu jako na celkovou souvislost změn poloh materiálních těles v čase, který je převeden na lineární sled jednotlivých „ted“<sup>14</sup>. Přesto mám za to, že Husserlův rozbor úkonů spjatých s novověkou geometrizací přírody, byť jej lze považovat za komplementární vzhledem k Heideggerově „matematickému rozvrhu věcnosti“, ukazuje s větší konkrétností, proč pro genezi teoretického postoje není rozhodující zřízení praxe, ale naopak svébytný druh formalizujících operací, jež proměňují původní životní vztahy v přesně uchopitelná *idealía*.

Tato úvaha o teorii jako svébytném druhu činnosti nás tak vede k upřesnění a částečnému přehodnocení onoho primátu praxe, který je zdůrazňován pragmatickými interprety Heideggerova díla: spíše než o převrácení hierarchického poměru teorie a praxe oproti tradici jde spíše o zpochybnění zásadního rozdílu mezi oběma postoji. Stejně jako praxe není a-teoretická v tom smyslu, že by jí chyběl vlastní ohled, stejně tak teorie není prostá vlastních úkonů, které z ní činí praxi *sui generis*, disponující vlastními dovednostmi. Smysl Heideggerovy revize tradiční dichotomie teorie a praxe by tak byl blíže Rortyho snaze o prosazení „pragmatické koncepce poznání, které eliminuje řecké rozlišení mezi kontemplací a jednáním, mezi reprezentováním světa a jeho zvládnutím.“<sup>14</sup> Heideggerův důraz na praktické vyrovnávání se se světem jako původní vrstvou odhalování jeho významů přitom Rorty uvádí do souvislosti s Deweyho kritikou *divácké teorie poznání*. Tento termín zavedl Dewey pro označení karteziánsko-lockovské koncepce vědomí jako reprezentace vnějšího světa, podle níž se pravdivé poznání zakládá na speciálních druzích mentálních představ věrně

---

<sup>13</sup> Heidegger (1996, s. 395).

<sup>14</sup> Rorty (2012, s. 20).



zobrazujících transcendentní skutečnost. Zejména Lockova metafora mysli jako temné komory pak vede k představě, že rozumět znamená pojmout vnější zkušenost na základě vnitřních reprezentací, které ji v menší či větší míře adekvátně zobrazují:

„vnější a vnitřní smyslové vnímání jsou jedinými průchody, [...] jimiž se poznání dostává do rozumu. Jen ty samotné [...] jsou okny, jimiž se přivádí světlo do oné temné komory [*dark room*]. Zdá se mi totiž, že chápání [*understanding*] se příliš neliší od komůrky, zcela vůči světlu uzavřené, ponechávající volné jen malé štěrbinu, aby se umožnilo vpuštění zpodobenin viditelných věcí, čili idejí věcí zvnějšku. Kdyby obrazy, přicházející do takové temnice, v ní pouze zůstaly uspořádaně uloženy, aby mohly být v případě potřeby vyhledány, velmi by se to podobalo chápání člověka, a to vzhledem ke všem zrakovým objektům a jejich ideám.“<sup>15</sup>

Důraz na praktickou angažovanost našeho bytí u věcí, která disponuje vlastním stylem rozumění, jde v tomto ohledu ruku v ruce s kritikou zapouzdřené mysli či „vnitřní sféry“, na jejíž půdě by pak měl být vykázan vznik objektivní a vnějšího světa s jeho nárokem na platnost. Heideggerův důraz na zjednávací postoj ke světu tak vede nejen ke kritice novověké teorie poznání, vycházející ze studia vědomí v reflexivním postoji, ale i k radikálnímu zpochybnění Husserlovy teze o primátu představy, spočívající v prohlášení objektivizujících, „kladoucích“ aktů vědomí za něco, co nutně předchází veškerým aktům jednání, hodnocení a emocionálním hnutím. Husserlova polemika s Brentanovým psychologismem samozřejmě zpochybňuje pojetí psychična, charakterizovaného intencionalní inexistencí objektu ve vědomí. Intencionalita je Husserlovi dynamikou, která v jistém smyslu vytváří vztah k předmětu (jakožto syntéze rozmanitosti). Intencionalita také není *vlastností* vědomí, ale způsobem, jímž jsme ex-centricky vždy už u věcí, takže Heideggerovu kritiku zapouzdřené mysli nelze vztáhnout na Husserla samotného, jehož intencionalní analýzy taktéž směřují k opuštění koncepce mysli jako substance (natož pak temné komory), v níž by se „nacházely“ představy. Navzdory těmto výdobytkům však u Husserla přetrvávají některé zbytky kartesianismu, patrné zejména v jeho důrazu na zakládající úlohu, která v našem intencionalním vztahování se ke světu náleží objektivizujícím aktům.

Tak je z *V. Logického zkoumání* zřejmé, že i tam, kde Husserl uznává praktickou i emocionální intencionalitu coby svébytné modality intencionalního zaměření, charakterizuje afektivní a volní prožitky jako *založené* na představě.<sup>16</sup> A právě z perspektivy Heideggerovy reflexe o praktické dimenzi našeho původního potýkání s věcmi se lze ptát, zda primát, který Husserl přiděluje objektivizujícím aktům, není jen předsudkem motivovaným snahou o založení logiky na pevných a průzračných základech. Byť tedy Husserl neopomíjí vzájemnou provázanost volních a afektivních aktů a považuje poznání samo za něco motivovaného naším praktickým zájmem o svět, z pragmatického hlediska mu lze vyčíst, že v těchto komplexních prožitcích neprávem postuluje jisté „jádro smyslu“, které by mělo svůj objektivizující

<sup>15</sup> Locke (1984, s. 115).

<sup>16</sup> Srov. Husserl (2010, s. 396–398).

charakter a které by stálo jako původnější základ, nesoucí afektivní a praktické vrstvy vědomí. Právě v protikladu k těmto tezím pak získává nový význam důraz na praxi jako původní způsob, v němž se lidská existence vyrovnává se světem. Jestliže se člověk setkává s věcmi jako s korelátů svých praktických možností a úkolů, pak také padá ona primordialita připisovaná představě a názoru coby základu všech vyšších, fundovaných aktů vědomí.

Ze všech těchto důvodů nelze model poznání, založený na tematickém uchopení jisté předmětnosti, považovat za zcela adekvátní formu, jak vydat počet o našem setkání s věcmi. Hledáme-li tedy význam primátu praxe, který by byl nejbližší Heideggerově vlastní intenci, pak bychom jej mohli najít v onom vodítku, které nám poskytuje naše každodenní rozumění věcem jejich zvládnutím: „Na rovině ontické užíváme výrazu „něčemu rozumět“ ve významu „být s to nějakou věc zvládnout“, „něco zmoci“, „něco moci“.“<sup>17</sup> Světový a každodenní smysl německého slova *Verstehen* s jeho praktickými konotacemi tak skýtá příležitost, jak se prohloubením významů v něm obsažených propracovat k existenciálnímu pojmu rozumění. Toto vodítko – tento model *zvládnání* – pak slouží jako protilek na onu utkvělou představu, která se prosadila v souvislosti s novověkou epistemologickou revolucí a která chápe vztah člověka ke světu modelem poznávajícího subjektu, konfrontovaného s celkem věcí určených k poznání. Vysvětlit rozumění v termínech implicitních dovedností naopak umožňuje pochopit jeho hlubší základ, jímž je má existence coby uskutečňování možností. Je totiž zjevné, že možnosti, jimiž jsem, nerealizuji ve svém vědomí, ale jedině a pouze svým praktickým angažováním ve světě, který vždy už sdílím s druhými. Touto cestou, která rozumění váže na naši praxi, pak lze odstranit i převahu vizuálních metafor, které přetrvávají jako pozůstatek reprezentačního pojetí rozumění: nechápeme věci vnitřním zrakem a zaměření intencionálního paprsku na předmětnost není primárním způsobem, jímž se vztahujeme k věcem. Ve své původní podobě znamená rozumění tolik co obstarání věcí, jejich zvládnání, přetváření, užívání či konec konců také jejich ponechání tím, čím jsou.

Primát praxe tak získává poněkud jiný smysl než je ten, o kterém byla řeč v úvodních odstavcích této kapitoly, kde byla praxi přisuzována priorita jednak ve smyslu chronologickém, jednak ve smyslu fundačním. Zejména H. Dreyfus se nezdráhá vykládat primát praxe mimo jiné v tom nejbánálnějším, chronologickém smyslu: lidské bytosti „zprvu a většinou“ rozumí věcem na základě jejich pohrouženého obstarávání, k němuž nepotřebují reprezentace. Chronologická priorita je zde myšlena jak psychogeneticky, s důrazem na „zuerst“ (nejprve věci zvládnáme a teprve potom si o nich vytváříme představy), tak statisticky, s důrazem na „zumeist“ a na každodenní převahu pohrouženého obstarávání vůči tematickému zvažování. Velkou část našich životů – při práci, cestování, mluvení, jedení, řízení atd. – totiž podle Dreyfusa trávíme ve stavu takového zvládnání, k němuž si nepotřebujeme utvářet představy cílů a prostředků k jejich dosažení, a pouze tam, kde toto zvládnání selhává, jsme motivováni k tematickému zvažování a utváření představ.<sup>18</sup> Tento chronologický smysl primátu praxe pak u většiny pragmatických interpretů získává význam

---

<sup>17</sup> Heidegger (1996, s. 170).

<sup>18</sup> Dreyfus (1993, s. 27).

fundační, neboť co je první, zdá se být i základní. V této perspektivě se zpředměťující postoj ke světu a poznání věcí v jejich vlastnostech jeví jako odvozený modus netematického zacházení s věcmi.<sup>19</sup> Teze o primátu praxe však může také znamenat, jak jsem se snažil ukázat v poslední části této kapitoly, že pohroužené obstarávání a praktické zvládnání světa slouží jako *model* pro lepší pochopení rozumění jako jednoho ze způsobů, jímž člověk prodlévá ve světě.

Proti oběma prvním výkladům lze navíc namítnout, že nerespektují výhrady, v nichž se Heidegger snažil předejít interpretaci své analytiky každodenního obstarávání v termínech „primátu praxe“. „Primát praxe“ vyložený v termínech toho, co člověk činí ve světě „zprvu a většinou“, se zdá být diskvalifikován upřesněním, jímž Heidegger ve své knize o Kantovi zrazuje vlastní vykladače od lpění na kladivech, zatloukání a jiných habituálních praktikách našeho prodlévání ve světě:

„existenciální analytika každodennosti nechce popisovat, jak zacházíme s nožem a vidličkou. Má ukázat, že a jak veškeré zacházení se jsoucím, při kterém to právě vypadá tak, jako kdyby se vyskytovalo jen jsoucí, má už za základ transcendenci bytí-tu – bytí-ve-světě.“<sup>20</sup>

Druhý výklad praxe jako fundujícího modu teorie pak stojí v ostrém protikladu vůči Heideggerově explicitnímu odmítnutí primátu praxe před teorií v § 41 *Bytí a času*:

„Starost jako původní strukturální celek je existenciálně-apriorně „před“ každým, tzn. vždy již v každém faktickém „chování“ a „situaci“ pobytu. Proto tento fenomén v žádném případě nevyjadřuje nějakou přednost „praktického“ chování před teoretickým. Pouhé nazírající určování výskytového jsoucna má charakter starosti neméně než „politická akce“ nebo poklidný odpočinek. „Teorie“ a „praxe“ jsou bytostné možnosti jsoucna, jehož bytí je nutno určit jako starost.“<sup>21</sup>

Jak patrně, Heideggerovi primárně nejde o prvořadost praktického chování a odvozenost teoretického postoje. Odkazem na ukotvenost teorie i praxe v bytí, které musí samo sebe převzít jako úkol, chce spíše ukázat, že ani praktickou aktivitu, ani kontemplativní poznávání nelze pochopit jako vztah mezi sebe-zajištěnou subjektivitou (s jejími intencionálními obsahy) a nezávislými objekty, jejichž souhrn tvoří svět. Toto zpochybnění těsně souvisí s přehodnocením celé dosavadní ontologie, tj. s revizí způsobu, jímž bylo v západní filosofické tradici pojmáno bytí věcí i nás samých. Můžeme tak navzdory výše uvedené citaci, která výslovně diskvalifikuje obhajobu „přednosti teoretického chování před praktickým“, nadále hovořit v souvislosti s Heideggerovou analytikou pobytu o jakémkoli „primátu praxe“? V následujících řádcích se pokusím prokázat, že interpretace našeho „moci-

<sup>19</sup> Srov. Haugeland (2013, s. 195): „teoretické rozumění je téměř vždy odvozené (byť i skrze několik zprostředkujících stupňů) z předchozích před-teoretických způsobů rozumění, jež jsou samy založeny na praktických dovednostech či neseznáních.“

<sup>20</sup> Heidegger (2004, s. 204).

<sup>21</sup> Heidegger (1996, s. 222).

být“ v termínech široce chápané praxe není zcestná, ale umožňuje nové převzetí Heideggerova ontologického rozvrhu.

### Primát praxe jako ontologická teze

Jak vyplývá z citovaného § 41, Heidegger přiznává absolutní primát nikoli praktickému chování, nýbrž „starosti“, která je klíčem pro porozumění všem dalším vztahům pobytu k sobě samému, k nitrosvětskému jsovcu i k druhým já. Pouze na základě starosti, která je chápána (existenciálně-ontologicky) jako „bytně nedílná celost“ pobytu, můžeme vysvětlit dílčí rozdíly mezi jednotlivými modalitami bytí pobytu: sám rozdíl „teorie“ a „praxe“ tak musí být vyložen jako výsledek diferenciací obstarávajícího chování a vztahování ke světu, a nikoli jako původní a dále neredukovatelná diference. Jak je dále z Heideggerovy výhrady zřejmé, důraz kladený na praktické zacházení jako prvotní způsob setkání s věcmi nemá vést k převrácení tradiční hierarchie kladoucích poznání za podmínku jednání, ale k přehodnocení ontologického rámce, v němž byla otázka ohledně přednosti teorie či praxe v moderní filosofii kladena.

Jaké jsou předpoklady tradičního rozlišení mezi teoretickým a praktickým postojem? Běžně máme za to, že v teoretickém uvažování stojí v popředí otázka toho, čemu máme věřit a co lze spolehlivě poznat. Naopak v praktickém uvažování se náš zájem upíná k tomu, co zamýšlíme vykonat a jakých prostředků k tomu použít. Zatímco v prvním případě je naším cílem zjistit, jak se to se světem má, v druhém jde o to, jak svět změnit.<sup>22</sup> Ačkoli se na první pohled jedná o dva rozdílné typy zaměření, odpovídající dualitě přesvědčení a tužeb v našem vědomí, Heideggerův obrat směřuje právě ke zpochybnění takto ostrého rozlišení dvou typů postojů ke světu a ukazuje jejich společný původ. Mezi diferenciací, jež nelze chápat jako primární, ale jako vycházející z celkového charakteru našeho bytí-ve-světě, proto Heidegger v § 41 řadí nejen rozdíl praktického a teoretického chování, ale také zvláštní akty běžně připisované vědomí, jako jsou chtění, přání, pudy, či sklony.<sup>23</sup>

Jestliže tedy Heidegger zdůrazňuje, že ani praktická aktivita, ani nezaujaté poznání není primární, pak je to proto, že pouhé převrácení priorit ponechává nedotčen základní rozvrh novověké epistemologie, v němž se poznávající subjekt vztahuje prostřednictvím svých *cogitationes* k objektům mimo svou mysl. Za účelem zrušení tohoto epistemologického schématu se však Heidegger podle mého názoru nezříká možnosti přisoudit praxi jistou prvořadou roli, která zároveň vede k samotné revizi tohoto pojmu. Oproti ontologické nevyjasněnosti pojmu praxe v prostém prohlášení o „primátu praxe vůči teorii“ je proto třeba postavit problém praxe na ontologickou rovinu a vyložit jej ze samotného pojmu existence. Právě k tomu směřuje Heideggerovo zjištění, že starost o vlastní bytí je současně zdrojem teoretického vědění i svobodného jednání.

<sup>22</sup> Srov. např. samozřejmost, s níž Searle rozlišuje mezi přesvědčením a přáním na základě jejich odlišného způsobu zaměření: zatímco v případě přání či tužeb jde o to změnit svět podle našich požadavků, u přesvědčení jde o přizpůsobení představ stavům světa. (Searle 1983, s. 7).

<sup>23</sup> Heidegger (1996, s. 222).

Začněme otázkou samotného bytí pobytu ve vztahu k praxi. Heidegger na mnoha místech *Bytí a času* zdůrazňuje, že na úrovni každodenního porozumění rozumíme sami sobě prvotně z toho, co konáme. Každý z nás je „zprvu a většinou“ tím, oč usiluje, a sám sobě rozumí na základě způsobu, jímž je činný ve světě: „Pobyt nachází sebe sama prvotně v tom, co dělá, potřebuje, očekává, čemu brání – v prvotně obstarávaném příručním jsoucnu našeho okolí.“<sup>24</sup> S trochou nadsázky tak lze říci, že švec nachází sám sebe v botě, kterou zašívá, kovář v podkově, kterou kuje, a byrokrat ve formulářích, které mu strukturují svět. Samozřejmě to neznamená, že by snad švec sám byl zašívanou botou, tato zkratka spíše naznačuje, že rozumí sám sobě ve svém bytí na základě věcí, s nimiž má co do činění. Cesta k sobě je tak cestou k věci: pouze na základě své světské praxe může *já* přijít k sobě sama. Mezi světem a mnou tak není trhlina, neboť rozumění světu a rozumění sobě jsou dvě strany téže mince. Z toho plyne, že právě svou praxí se Dasein odhaluje původněji než teoretickou reflexí. Hegelovým slovníkem bychom mohli říci, že Dasein se musí zvnějšnit, zpředměnit svou činností, neboť toliko v ní může stvrdit svou vlastní pravdivost. Heidegger se však termínům jako je zvnějšnění vyhýbá, neboť tento slovník již předpokládá rozdělení vnitřku a vnějšku, kterého se chce v *Bytí a čase* zbavit poukazem na vždy-již-vnější charakter pobytu.

Lze však z toho spolu s Dreyfusem vyvodit i to, že Dasein je praxí? Lze založit *existenciální* výklad pobytu na jeho zacházení s nástroji, jak k tomu dochází v interpretaci Marka Okrenta?<sup>25</sup> Primát praxe by pak znamenal nejen to, že zprvu a většinou své bytí odhalují v praktické konfrontaci se světem, ale získal by fundační význam teze, podle níž je veškerá srozumitelnost mého bytí-ve-světě srozumitelná na základě účelových aktivit, které v něm vykonávám. Právě tuto pragmatickou perspektivu na vlastní bytí klade Dreyfus jako centrální, když Heideggerovo pojetí pobytu klade do protikladu k chápání člověka jako subjektu:

„V protikladu k výkladu člověka jako subjektu nám Heidegger připomíná, že jakožto bytí-ve-světě se musí *Dasein* vztahovat k sobě samému a musí být vyložen na základě „toho, co dělá, potřebuje, očekává, čemu brání.“ [SZ, 119]. [...] Jinými, drsnějšími slovy: „Člověk *je* to, čím se zabývá.“ [SZ, 239]“.<sup>26</sup>

Je-li naším cílem mj. posoudit oprávněnost pragmatického výkladu Heideggera vzhledem k výchozím textům, je v tomto ohledu nanejvýš výmluvné, že Dreyfus Heideggerovu větu zdánlivě ztotožňující „člověka“, jeho „bytí“ a jeho praktickou pohrouženost vytrhává nejen

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 145.

<sup>25</sup> „Nakolik má podle Heideggera pobyt praktické porozumění prostředkům, natolik má také *existenciální* [zdůraznil O. Š.] porozumění sobě samému jakožto implicitnímu účelu své činnosti s nástroji. Jak říká Heidegger, „rozumíme sobě samým na základě činností, které provádíme a věcí, které obstaráváme“. Rozvrhovat sebe sama jako možnost znamená porozumět sobě samému jako určitému „kvůli něčemu“, a dosáhnout takového porozumění pro člověka znamená disponovat praktickým porozuměním prostředkům.“ (Okrent 1988, s. 38). Pojem pobyt pak v Okrentově interpretaci takřka splývá s pojmem *homo faber*: „Podle Heideggera jedním lidským způsobem do té míry, v níž používám nástroje jako nástroje (...)“ (Okrent 2010, s. 299).

<sup>26</sup> Dreyfus (1991, s. 147).

z uvozovek, jimiž Heidegger naznačuje svůj odstup od podaného vymezení, ale především z kontextu § 47, který jí dává téměř opačný smysl než je ten, k němuž Dreyfusova interpretace směřuje. Zatímco „každodenní pobyt“ si podle Heideggera skutečně „zprvu a většinou rozumí z toho, co je zvyklý obstarávat“<sup>27</sup>, teprve vytržení z tohoto každodenního obstarávání (zejména v důsledku explicitní konfrontace s vlastní konečností) odhaluje pobyt *jinak*, totiž v jeho nezastupitelnosti a v jeho možnosti být celý. Daná pasáž tak jasně ukazuje, že v praktickém ohledu je rozumění vlastnímu bytí *překryto* pseudo-jasností našich sociálních rolí: Heidegger zde odkazuje k pouze zdánlivé zastupitelnosti jednoho pobytu druhým, proti níž staví nemožnost zastoupit druhého v jeho umírání, tj. v jeho nejvlastnější a nepředstízně možnosti. Teprve v úzkosti se pobytu ukazují nejvlastnější možnosti jeho bytí samy o sobě, „nepřekryty nitrosvětským jsoucnem, k němuž se pobyt zprvu a většinou upíná.“<sup>28</sup> Zde se srozumitelnost vlastního bytí i světa, získaná praktickým obstaráváním, už nejeví jako něco základního, z čeho by měla být odvozena veškerá další jasnost ohledně lidské situace ve světě. Oproti falešné jasnosti sebe-porozumění z toho, čím se zabývám, zde vystupuje do popředí nový typ jasnosti mé existence jako „vždy mé vlastní“, nezastupitelné.

I zde se znovu ukazuje celková problematičnost teze o primátu praxe, kterou jsme spolu s Blattnerem definovali jako odvozenost srozumitelnosti lidského života z jeho praktického vyrovnávání se se světem. Z perspektivy existenciálního sebe-uvědomění se tato původní srozumitelnost našeho bytí ani zdaleka nejeví jako základní, nýbrž jako falešná. Její nedostatečnost se projevuje zejména v tom, že při zacházení s věcmi a sebeidentifikaci se společenskými úkony a rolmi přicházím o možnost odhalit své bytí jako celek: každá praktická činnost, každá společenská role má svou mez, nikdy nejsem jenom ševcem, otcem nebo Čechem, ale všemi těmito rolmi zároveň, přičemž mé bytí-zde se nevyčerpává úhrnem těchto úloh. Proto také Heidegger v § 45, na počátku druhého oddílu *Bytí a čas*, připomíná, že „dosavadní existenciální analýza si nemůže činit nárok na původnost. V před-se-vzetí bylo vždy jen *neautentické* bytí pobytu, a to jako *ne celé*.“<sup>29</sup>

Přesto má důraz na primát praxe opět jisté částečné opodstatnění, které jsme již načrtli výše: a) brání chápat sebe-porozumění odděleně od zvládnutí světa; b) zbavuje nás jako interprety předsudku, že Heidegger zavedením termínu pobyt pouze nahradil Husserlův subjekt jako zdroj veškeré smysluplnosti světa; c) a konečně naznačuje odlišnou časovou strukturu pobytu oproti výskytovému jsoucnu. Proti Husserlově tezi, že vědomí je v reflexi na vlastní prožívání dáno sobě sama s apodiktickou evidencí, obhajuje Heidegger pohled na člověka jako na bytost, jež nabývá praktické jasnosti o sobě realizací možností ve světě a ve vztahu k druhým. Naše vlastní bytí nám totiž nikdy není předestřené, jako například bytí tohoto stolu přede mnou, nýbrž je principiálně nehotové, musíme je neustále vykonávat. Získání jasnosti zde proto nemůže mít charakter vyplněného názoru, neboť každé projasňování zde musí vzít úvahu i vztah k tomu, co *ještě* není a co *již* není. Byť tedy

---

<sup>27</sup> Heidegger (1996, s. 270).

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 220.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 263.

Heidegger odmítá hovořit o přednosti praktického chování před teoretickým, neboť hodlá obě tyto modalities vyložit na základě ontologické analýzy pobytu jako starosti, přesto právě praxe poskytuje (oproti stanovisku poznávajícího subjektu) lepší vodítko pro pochopení způsobu, jímž prodlévám ve světě. Analogicky k praxi totiž starost a nelhostejnost pobytu k vlastnímu bytí znamená, že toto bytí musí být jeho výkonem, že je musí výslovně či nevýslovně převzít. Pobyt se vztahuje k sobě samému nikoli obrácením pohledu do vlastního nitra, nýbrž svým konáním.

Byť se tedy nadále přidržujeme výkladu pobytu v termínech praxe, na rozdíl od jednostranně pragmatických interpretací nechceme zamést pod rohožku, že právě v tomto praktickém charakteru našeho sebe-vztahu tkví hlavní nesnáž onoho úkolu, jímž je projasnění povahy našeho bytí. Jestliže si totiž rozumím z možností, do nichž se prakticky rozvrhují, a jestliže tyto možnosti mají zprvu a většinou podobu plnění úkolů, obstarávání dobrého bytla či zajišťování sebe sama ve světě, pak se můj sebe-vztah skrze svět uskutečňuje v podobě zvěcnění, a tedy v podobě zásadního neporozumění bytostnému rázu mé existence. Právě vůči tomuto neporozumění pak může a má být vydobyta nová podoba jasnosti a srozumitelnosti. S touto výhradou lze nadále považovat za nezbytné podržet prvořadý význam praxe, neboť ani tohoto úkolu překonání průměrné srozumitelnosti se v posledku nelze zhostit jinak než prakticky: nestačí například poukazovat na to, že převládající forma spolubytí vede k instrumentalizaci lidských vztahů, ale je potřeba dostat tomuto náhledu *změnou svého poměru* k druhým. Nestačí jen teoreticky konstatovat, že dnešní provoz filosofie nás strhává k takové formě obstarávání výuky, která se vzdaluje filosofické činnosti ve vlastním slova smyslu, ale je nevyhnutelné právě *proměnou této neblahé praxe* revidovat kritéria toho, co to znamená být filosofem. Také pranýřování akademismu by ze strany malíře bylo pouhým prázdným gestem, jestliže by se mu *tvorbou* nových forem, byť v konverzaci s tradicí, nepodařilo alespoň zčásti pozměnit stávající praxi uměleckého „provozu“. Ve všech těchto případech je tak nová jasnost nevyhnutelně spjata s jistou modifikací dosavadní praxe.

Z Heideggerovy teze, podle níž si pobyt rozumí ze světa, tj. je ve svém výkladu vždy již ovlivněn porozuměním světu, mimo jiné plyne, že překonání subjektivismu ve fenomenologii nelze dosáhnout jednostranně, totiž přehodnocením bytí samotného pobytu, ale jedině se současnou revizí onoho metafyzického pojetí věci coby souhrnu vyskytujících se objektů, které nás drží v zajetí jak při výkladu světa, tak ve vlastním sebe(ne)porozumění. Ontologické prošetření praxe a její role ve vzájemně provázaném odhalování bytí pobytu i zjevování světa by tedy nebylo úplné, jestliže by nezahrnulo také problematiku bytí samotných věcí, tak jak se s nimi zprvu a většinou setkáváme.

V poslední části této stati tak chceme nově interpretovat úlohu, kterou pro zjevování věcí hraje naše praktická pohrouženost do světa. Za tímto účelem je třeba nově interpretovat heslo „k věcem samým!“ tak, abychom věcmi nechápali ani vnější předměty naivního objektivismu, ani věci coby koreláty názoru Husserlova transcendentálního idealismu, ale spíše věci jako *pragmata*, jako věci, s nimiž máme co do činění. Heideggerova analýza začíná

otázkou po „bytí jsoucna, s nímž se nejbezprostředněji setkáváme“<sup>30</sup> a dochází k závěru, že toto bytí je třeba pojmut jako příručnost, resp. jako dostatečnost, vhodnost „k tomu a tomu“. Jak známo, pro věci odhalující se pobytu v jejich vhodnosti k danému úkolu či rozvrhu volí Heidegger termín „příruční jsoucno“, aby tak zdůraznil, že s věcmi se prvotně setkáváme jako s něčím, co je při ruce vzhledem k tomu, co hodlám vykonat. Ve své původní bytostné skladbě se mi tak věci nejeví jako koreláty názoru či nezaujatého vnímání, ale jako organické součásti mého praktického jednání. Ontologický výklad našeho ontického, každodenního způsobu setkávání s věcmi tak směřuje k novému významu primátu praxe, jímž je ontologická priorita příručního jsoucna vůči jsoucnu, které je pouze přítomné jako něco vyskytujícího se a nadaného vlastnostmi:

„Teprve *po* proniknutí jsoucnem, které je v obstarávání po ruce, uvolňuje poznání pouhé jsoucno výskytové. *Příručnost je ontologicko-kategoriální určení jsoucna, jak je „o sobě“.*“<sup>31</sup>

Tezi o ontologické prioritě příručnosti vůči výskytovosti je nutno chápat v kontextu Heideggerovy destrukce substancialistické metafyziky, která naopak předpokládá, že určité jsoucno může prakticky sloužit člověku či získávat jisté normativní rysy teprve na základě svého výskytu. Jak ukazuje Heidegger, tato tradice opomíjí fundamentální podmínky možnosti zjevování toho, co je ve své přítomnosti již prostě jen zde. Důraz na primát praktického zacházení s nitrosvětským jsoucnem přitom ukazuje, že vlastní bytí věci jsme vždy již minuli, pokud jsme je charakterizovali jako výskyt nějaké *rei*.

Co konkrétně jsme redukcí věcí na vyskytující se *res* minuli či zkomolili? Součástí Heideggerovy kritiky substancialistické tradice je zejména důraz na nemožnost chápat věc jako samostatně stojící, tj. izolovaně od jejích vztahů k okolí. Na rozdíl od předmětu, stojícího před zrakem subjektu v izolované podobě, jako jednotlivá a do sebe uzavřená skutečnost, se *pragmata* zjevují ve svých poukazech na celek a jsou vzájemně spjata vždy již předem artikulovanou strukturou vzájemného odkazování. Jinými slovy, věci by nemohly být tím, čím jsou, nebýt oné prakticky členěné souvislosti, do níž zapadají. Příkladem takovéto souvislosti toho, jak se k sobě věci mají, může být zrovna tak Heideggerova truhlářská dílna jako moje pracovna: místo, kde pracuji, tvoří psací stůl, lampa, knihovna, počítač, modem s připojením k internetu, ale toto místo není totožné se seznamem či součtem věcí, které se v něm vyskytují; mnohem lépe je lze charakterizovat vzájemnou provázaností všech těchto prostředků, kterou Heidegger nazývá „celkovou souvislostí poukazů“ [*Bewandtnisganzheit*]. Vědět, jak něco používat, tedy spočívá v praktickém zvládnutí této souvislosti, byť ona sama nestojí v průběhu dané činnosti v centru pozornosti. Prapůvodní podobou vztahu k věcem tak není přímé zaměření na předměty, ani na objektivní vztahy mezi nimi, nýbrž praktické uchopení nějaké věci coby prostředku v rámci jistého celku dostatečnosti.

S tím souvisí další charakterizace věci jako toho, k čemu zprvu nezaujímám

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 92.



objektivizující postoj. Prostředek je tím, čím je, právě tehdy, když od sebe odvádí pozornost; je pro něj „charakteristické, že se ve své příručnosti jaksi drží v pozadí, a to právě proto, aby byl ve vlastním smyslu po ruce.“<sup>32</sup> Prostředek, například stůl, na kterém píšu tento text, je pro mě zprvu a většinou nepředmětný: nesetkávám se s ním jako s předmětem, jehož primárními vlastnostmi by bylo to, že se vyskytuje na daném místě časoprostoru a že mu náleží ty a ty predikáty. Jak jsme viděli již v první kapitole, tato transparentnost či neviditelnost stolu se promění v něco vystupujícího do popředí teprve tehdy, jestliže se stůl stává „nápadným“, „naléhavým“ či neodbytným“, např. pokud se při psaní začne kývat a bude třeba jej podložit, došroubovat či nechat opravit: teprve poté se na něm ohlašuje jeho „charakter výskytovosti“, byť je i tento rys stále potlačován ve prospěch nové použitelnosti, zjednané co nejrychlejší nápravou. Jsoucno ve svých aspektech, v tom, co na něm lze konstatovat jako vlastnosti, se tedy stává zjevným a výslovným teprve poté, co vystoupilo z důvěrně známé souvislosti, která stolu umožňuje být stolem, totiž něčím dostatečně pevným, na čem se dá psát, jíst či na co lze položit popelník.

Vkrádá se však podezření, že věci, o nichž zde Heidegger hovoří, tvoří pouze jistou podmnožinu toho, s čím se ve světě setkáváme. Každé okolí přece nemá charakter pracovní či truhlářské dílny a věci utvářející svět našeho života nelze redukovat pouze na věci používané za ryze praktickými účely! Nesměruje tak Heideggerův výklad ve svém důsledku k redukci věcí na význam, které mohou mít pro člověka? V tomto ohledu je pozoruhodné, že Heidegger do své analýzy způsobu, jímž prakticky rozumíme věcem našeho okolí, zahrnuje i jsoucna lidskou rukou nestvořená, ale přesto lidským úsilím zvládnutá a racionalizovaná: i příroda se jeví zprvu ve své příručnosti „k něčemu“ a jako výskyt může být stanovena teprve druhotně, v teoreticky objektivizujícím rozvrhu:

„Les je obora, hora je kamenolom, řeka je vodní síla, vítr je „vítr v plachtách“.  
Zároveň s odkrytým „světem našeho okolí“ setkáváme se s takto odkrytou „přírodou“. Od jejího způsobu bytí jako jsoucna, které je po ruce, můžeme odhlédnout a odkryt a určit ji samu výhradně v její čisté výskytovosti.“<sup>33</sup>

I zde se potvrzuje, že bytí přírodních jsoucnen je zprvu odkryto zainteresovanou praxí. Avšak samo pokračování této pasáže, která zdánlivě dává za pravdu ryze pragmatickému výkladu Heideggerovy ontologie, nás nutí revidovat ztotožnění celku jsoucna se souhrnem vzájemně provázaných prostředků, k němuž pragmatické interpretace směřují. Právě příklad toho, čím může být člověku přírodní jsoucno, totiž ukazuje, že je nelze chápat ani jako výskyt, avšak ani jako pouhý prostředek. Oba tyto způsoby odhalení totiž nevyhnutelně ústí k překrytí jiných, pro člověka stejně tak podstatných způsobů bytí přírody, jejíž celkový význam tak nelze redukovat ani na prostředek určený k využití, ani na čirou hmotu v pohybu novověké přírodovědy. Citovaná pasáž tak končí poukazem na možná původnější prodlévání člověka ve světě, v němž je nám příroda rovněž tím,

---

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 90.

<sup>33</sup> Heidegger (1996, s. 91).

„co tká a vlá“, co nás přepadá, co nás jako krajina uchvacuje. Botanikovy rostliny nejsou květiny na mezi, zeměpisně fixovaný „pramen“ řeky není „zřídlo v hlubině“.“<sup>34</sup>

Stejně tak je nutno podotknout ohledně způsobu, jímž se nám v našem každodenním životě odhaluje bytnost stolu, že se nevyčerpává svým ryze instrumentálním bytím-podložkou pro talíř, počítač či unavené ruce, ale že je zrovna tak stolem, který počmáraly děti, či místem, k němuž zveme přátele ke společnému posezení. Sám Heidegger ostatně tuto širší intersubjektivní dimenzi rozvádí již ve svých přednáškách z letního semestru 1923.<sup>35</sup> Bylo by proto chybou vykládat praxi čistě v termínech manipulace s prostředky.

Aniž by na tomto omezeném místě bylo možno podat ucelený přehled Heideggerovy vícevrstevnaté analýzy světskosti, je třeba podotknout, že ani pojem světa nelze vykládat čistě v termínech funkčních odkazů, jako nejzazší souvislost všech prostředků. Výše zmíněný příklad truhlářské dílny, v níž na sebe jednotlivé hřebíky, kladiva, kleště a materiály navzájem odkazují, vede Marka Okrenta k závěru, že svět sám je jakousi makro-dílnou, v níž jsou všechny dílčí souvislosti funkčních poukazů zahrnuty coby její podmnožiny:

„Svět je tím nejjobecnějším, všezahrnujícím polem funkčních vztahů, díky nimž prakticky rozumíme každé věci, s níž se setkáváme. Svět je, dá-li se to tak říci, funkčním kontextem všech funkčních kontextů, celkem, v němž mají všechny celky prostředků své místo.“<sup>36</sup>

Je pravda, že takovéto interpretaci dává zdánlivě za pravdu § 16 *Bytí a času*, v němž je nepoužitelnost určitého prostředku motivací změny postoje, která vede k odhalení toho, do čeho jsme vždy již pohrouženi: v důsledku absence či poruchy příručního jsoucna se dostává do zorného pole sama dílna jako to, v čem se naše obstarávání již dříve pohybovalo. Pracovní souvislost dílny a díla je přitom celkem, který dosud nebyl tematizován, byť jsme jej měli stále na očích, a o němž Heidegger sám tvrdí, že se v něm „ohlašuje svět.“<sup>37</sup> Nejen podle Okrenta, ale též podle Dreyfuse se nám proto fenomén světa odhaluje tak, jako se nám zjevuje sama dílna v případě chybějícího nářadí.<sup>38</sup> Jde však o pouhé problesknutí světa, které ještě není jeho odhalením jako fenoménu. Pragmatická interpretace fenoménu světa by pak měla pokračovat úvahou, která bere v potaz strukturální podobnost § 16, v němž se svět našeho okolí (např. dílna) ukazuje teprve tehdy, když prostředky přestávají plnit svou funkci, a § 40, v němž se svět sám ukazuje teprve tehdy, když sám svět našeho okolí ztrácí svou běžnou funkční orientovanost.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Tamtéž.

<sup>35</sup> Heidegger (1995, s. 116).

<sup>36</sup> Okrent (1988, s. 42).

<sup>37</sup> Heidegger (1995, s. 96).

<sup>38</sup> Dreyfus (1991, s. 99).

<sup>39</sup> H. Dreyfus tuto cestu naznačuje, ale dostatečně nerozvádí, v kapitole věnované narušení naší běžné praxe, které je významnou příležitostí pro odhalení fenoménu světa. Srov. Dreyfus (1991, s. 99–100).

Avšak dílna není světem ve zmenšeném měřítku, ani svět není nejzazší celkovou souvislostí manipulovatelného jsoucna, jak odhaluje právě onen pozdější § 40, v němž je náš celkový vztah ke světu do jisté míry převrácen v důsledku úzkosti jakožto význačného způsobu našeho naladění. Oproti Okrentově charakterizaci světa jako nejobecnějšího pole funkčních vztahů zde vysvítá, že svět *jako takový* se odkrývá teprve ztrátou *veškeré* významnosti nitrosvětského jsoucna.

„V tom, z čeho je nám úzko, se stává zřejmým: „není to nic a není to nikde“. Neuchopitelnost nitrosvětského ‚nic‘ a ‚nikde‘ fenomenálně znamená: *to, z čeho je nám úzko, je svět jako takový*. Naprostý nedostatek významnosti, který se v tomto ‚nic‘ a ‚nikde‘ ohlašuje, neznamena nepřítomnost světa, nýbrž říká, že nitrosvětské jsoucno samo o sobě je nyní natolik nezávazné, že jediné, co se nám na základě této ztráty významnosti všeho nitrosvětského vnucuje, je už jen svět ve své světskosti.“<sup>40</sup>

Jak plyne z této pasáže, svět jako takový [*Welt*] se zjevuje pouze za podmínky, že přestává fungovat ona vzájemná souvislost poukazů, které strukturovaly svět našeho okolí [*Umwelt*]. Teprve když se svět našeho okolí zhroutí ve své závažnosti, může fenomén světa samého vystoupit do popředí. Svět v silném slova smyslu proto nemůže být chápán ani jako souvislost veškerého manipulovatelného jsoucna, ani jako nejzazší horizont všech praktických a funkčních poukazů, nýbrž jako to, co zůstává ve formě otázky po našem zařazení do veškerenstva vůbec. Na rozdíl od funkční srozumitelnosti dílny je přitom svět charakterizován tísnivou nehostinností a naše postavení v něm se vyznačuje fundamentální nezabydleností, která je v přímém rozporu s důvěrnou obeznameností našeho každodenního zvládnání věcí jako prostředků. I zde se tedy ukazuje podstatná mez oné teze o primátu praxe, která postuluje praktické rozumění jako nejpůvodnější vrstvu, z níž má být odvozen veškerý význam a srozumitelnost lidského života a světa.

\* \* \*

Jestliže mnohé Heideggerovy příklady zejména z prvního oddílu *Bytí a času* svádějí k interpretaci jeho díla v termínech *primátu praxe*, je nezbytné se nejprve ptát, zda se touto prioritou myslí a) pouze chronologická předchůdnost, v níž „zprvu a většinou“ žijeme v praktickém obstarávání, b) fundační odvozenost formulování a verifikování teorií, jejichž základem by bylo praktické zvládnání světa, či c) radikální revize tradičních ontologických kategorií a nové pojetí bytí člověka, věci i světa. Co se epistemologických otázek týče, snažili jsme se poukázat na zřejmé nedostatky Blattnerova vymezení primátu praxe v termínech odvoditelnosti veškerého významu lidského života a světa z předkognitivního pohroužení do věcí. Z poukazu na to, že „zprvu a většinou“ zvládnáme naše bytí ve světě díky netematickému obstarávání příručního jsoucna, totiž nelze vyvodit, že veškerá srozumitelnost je pouhým derivátem tohoto primárního modu existence. Zároveň s tím se ukázalo, že problém

<sup>40</sup> Heidegger (1996, s. 215).

vzájemného poměru praxe a teorie zdaleka nelze řešit na rovině čistě epistemologické, neboť sám rozdíl praktického a teoretického chování je nutno vyložit jejich hlubším ontologickým založením v bytí pobytu. Skutečně kritická reflexe tradiční opozice praktického a teoretického zaměření tedy nemůže vyústit v pouhé převrácení jejich původních hierarchických pozic, ale v prokázání jejich existenciální geneze v oné fundamentální nelhostejnosti pobytu k vlastnímu bytí, kterou Heidegger charakterizuje jako starost.

Druhá část této stati proto nejprve směřuje k ontologickému ukotvení pojmu praxe v souvislosti se sebe-porozuměním pobytu, načež analyzuje bytí věcí samých coby pragmat a končí důrazem na neodvoditelnost pojmu světa jako takového z pragmaticky artikulovaného pojmu okolí. Stojí za povšimnutí, že většina kritických poznámek, které zde byly předestřeny vůči interpretacím Marka Okrenta a Huberta Dreyfuse, se týkala zejména těch částí Heideggerovy fundamentální ontologie, které se samy vyznačují jistou nevyjasněností či nedořečeností. Nemožnost pojmut původní vztah k přírodnímu jsoucnu výhradně modelem obstarávání tak odkazoval na dvouznačnost Heideggerovy úvahy, která vedle využitelnosti lesa, kamene a větru na jedné straně a jejich objektivizace v přírodovědě na straně druhé naznačuje – aniž by ji rozváděla – třetí možnost odkrytí přírody, nakolik s ní instinktivně či emocionálně souzníme. Že tento poukaz zůstává v *Bytí a čas* nerozvinut, lze patrně přisuzovat tomu, že uznání svébytnosti fenoménu přírody – v její moci a neredukovatelnosti na zásobárnu zdrojů a energií či na hmotu v pohybu – by narušilo ono známé a zdánlivě samozřejmé dělení věcí na jsoucná příruční či výskytová. Také předestřené nedostatky Okrentova vymezení světa coby nejobecnější souvislosti funkčních poukazů lze do jisté míry přičíst na účet jisté nejasnosti, s níž Heidegger v § 16 začíná analýzu „světskosti“ analýzou světového rázu našeho okolí, aby později v § 40 radikálně proměnil význam, v jakém se ohlašuje svět jako takový. Pragmatická interpretace, charakterizující pojem světa na základě paradigmatu dílny, zprvu přehlížené a ve své naléhavosti posléze odkryté, by v tomto ohledu byla přípustná pouze za podmínky, že zruší Heideggerovo rozlišení mezi světem a okolím, respektive prokáže, že pouze o světě našeho okolí lze oprávněně mluvit, zatímco fenomén „světa v jeho světskosti“ je fenomenologicky nevykazatelný. K tomu by však bylo třeba předestřít explicitní kritiku Heideggerova rozvrhu, kterou v souvislosti s pojmem světa Okrent ani Dreyfus nepodávají. Teze o primátu praxe, na jejíž jednostrannost jsme se zde snažili poukázat, tak ve svém rozvedení do důsledků nakonec poukazuje na některé vnitřní kontradikce Heideggerovy ontologie, jejichž výslovnému uchopení bude třeba věnovat další samostatnou analýzu.

## Literatura

- Blattner, W. (2007): „Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger's Early Philosophy.“ In *Heidegger's Transcendentalism*, eds. S. Crowell & J. Malpas, Stanford University Press, Palo Alto, 2007, s. 10–27.
- Brandt, R. (2002): *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of*

- Intentionality*. Harvard University Press, Cambridge.
- Crowell, S. (2013): *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dreyfus, H. (1993): „Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality.“ *Social Research* 60: 17–38.
- Haugeland, J. (2013): *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, ed. J. Rouse, Harvard University Press, Cambridge.
- Heidegger, M. (1996): *Bytí a čas*. OIKOYMENH, Praha.
- Heidegger, M. (1995): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Gesamtausgabe Band 63. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2004): *Kant a problém metafyziky*. Filosofie, Praha.
- Husserl, E. (2010): *Logická zkoumání. II/1, Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*. OIKOYMENH, Praha.
- Locke, J. (1984): *Esej o lidském rozumu*. Svoboda, Praha.
- Okrent, M. (1988): *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Cornell University Press, Ithaca.
- Okrent, M. (2000): „Intending the Intender (Or, Why Heidegger Isn't Davidson).“ In Wrathall & Malpas (2000): 279–301.
- Rorty, R. (1991): „Heidegger, Contingency, and Pragmatism.“ In *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers Volume 2.*, R. Rorty, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 27–49.
- Rorty, R. (2012): *Filosofie a zrcadlo přírody*. Academia, Praha.
- Searle, J. (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wrathall, M. & Malpas, J., eds. (2000): *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Vol. 1, The MIT Press, Cambridge, MA.

# Vymedzenie noriem, prvopočiatky morálky a vzájomná dôvera<sup>1</sup>

## Classification of norms, roots of morality and mutual trust

*Miroslav Popper*

Ústav výskumu sociálnej komunikácie  
Slovenská akadémia vied  
Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava 4  
popper@savba.sk

### Abstrakt/ Abstract

Príspevok pozostáva z troch častí. Prvá časť sa zaoberá taxonómiou a kritériami klasifikácie rôznych druhov noriem. Poukazuje na to, že rozdiel medzi dvoma najdôležitejšími druhmi kooperačných noriem – sociálnymi a morálnymi – je skôr kvantitatívneho než kvalitatívneho charakteru a navrhuje trojdimenzionálny model ich diferenciácie. Druhá časť je venovaná morálnym normám a zdôvodňuje dominantnú rolu emócií pre vznik a fungovanie morálky, ktorá zohráva kľúčovú rolu pri ochrane spoločnosti pred najnebezpečnejšími sociálnymi konfliktami. V tretej časti sa argumentuje, že vzájomná sociálna dôvera, nevyhnutná pre medziľudskú kooperáciu, sa postupne vytvára zdola nahor, najskôr na úrovni najbližšej rodiny a postupne sa rozširuje na ďalšie okolie. Pre jej zvýšenie a udržanie sú nevyhnutné sociálne a morálne normy, ktoré tiež historicky vznikali najskôr v lokálnych spoločenstvách a až postupne sa šírili do širších sociálnych celkov. Príspevok upozorňuje na možné negatívne konzekvencie plynúce z podceňovania roly sociálnych a morálnych noriem a snahy riadiť sa namiesto nich len legislatívnymi normami, počítajúc v oslabení sociálnych väzieb.

The paper consists of three parts. The first part deals with taxonomy and classification criteria of various kinds of norms. It points out that the difference between two most important cooperation norms – social and moral – has more quantitative than qualitative nature and suggests a three-dimensional model of discrimination between them. The second part is devoted to moral norms. Dominant role of emotions in emergence and functioning of morality, which plays a key role in protecting society from most dangerous social conflicts, is justified. In the third part it is argued that gradual building of mutual social trust is a bottom-up process, starting at the level of closest family and then proceeding to further surroundings. For its increase and maintenance, the existence of social and moral norms, which historically emerged in local societies and gradually disseminated into broader social units, is inevitable. The paper notices potential negative consequences of weakening social bonds resulting from underestimation of the role of social and moral norms and from effort to follow solely the legal norms.

---

<sup>1</sup> Príspevok vznikol vďaka podpore grantu VEGA: 2/0015/12.

## 1. Vymedzenie noriem

Spoločenský život ľudí je nepredstaviteľný bez toho, aby si vytvorili určité normy správania v rôznych situáciách a aby sa nimi následne riadili. Nesprávanie sa v súlade s očakávaniami iných, založené na rešpektovaní dohodnutých pravidiel, by viedlo k chaosu, nepredvídateľnosti, neistote, nemožnosti koordinácie a kooperácie, teda k strate najdôležitejších atribútov sociálneho fungovania. Navyše individuálne porušovanie dohodnutých noriem v skupine vedie zväčša k výčitkám, trestom od iných členov a niekedy až k vylúčeniu previnilca z kolektívu. V tomto príspevku sú normy skúmané a analyzované z evolučnej perspektívy. Na najvšeobecnejšej úrovni sa dajú charakterizovať ako správanie, ktoré sa bežne vyskytuje alebo ktoré je očakávané v určitej situácii a ktoré je možné vyjadriť formou pravidiel typu: ak nastane situácia X tak prebieha správanie Y alebo ak nastane situácia X tak by malo prebiehať správanie Y. Už z ich všeobecnej formulácie je zrejmé základné rozlíšenie noriem na dve kategórie a to deskriptívne a predpisové. Deskriptívne normy, ako už z ich názvu vyplýva, sú tie, ktoré opisujú určité bežné, typické, pravidelne sa vyskytujúce javy alebo udalosti. Napríklad, ak vonku mrzne, tak väčšina ľudí nosí čiapku alebo ak ľudia pozývajú iných k sebe na návštevu, tak im zväčša ponúknu drobné občerstvenie. Ide teda o štatisticky často sa vyskytujúce správanie, ktoré však nemusí byť nikým vynucované. Na rozdiel od deskriptívnych noriem sa predpisové normy vyznačujú tým, že už nielen opisujú, ale aj predpisujú, aké správanie je zakázané, prípustné a povinné. Tým nadobúdajú regulačnú aj kontrolnú funkciu. Ich súčasťou je vynucujúci mechanizmus, ktorý zabezpečuje možnosť potrestania tých, ktorí ich porušia. V rámci tejto kategórie rozlišujeme štyri základné druhy noriem:

Konvencie, t.j. zaužívané formy správania, obyčaje, zvyklosti, ktorými sa ľudia riadia pri vykonávaní určitých činností (napríklad používanie príboru pri jedení v reštaurácií alebo zakrytie si úst pri zívaní).

Sociálne normy slúžia najmä na zabezpečenie reciprocitu a kooperácie, ich úlohou je zaistiť, aby sa ľudia nesnažili získať zdroje (energetické, materiálne a iné) na úkor iných, aby sa nepodieľali na ziskoch bez toho aby na ne sami vynaložili primerané náklady.

Morálne normy sú zamerané predovšetkým na ochranu pred fyzickým alebo psychickým ubližovaním a na dodržiavanie základných ľudských práv a spravodlivosti.

Tieto tri druhy neformálnych noriem, ktoré vznikajú spontánne, sa používajú pri riešení takých spoločenských problémov, pre ktoré nie sú vytvorené a prijaté oficiálne právne zákony. Medzi sebou sa líšia najmä v miere závažnosti ich nedodržiavania. Kým porušenie konvencií zväčša nemá závažné dôsledky pre porušiteľa, nedodržanie sociálnych a morálnych noriem sa posudzuje oveľa prísnejšie.

Legislatívne normy sa vyskytujú v zákonoch, smerniciach a nariadeniach a na rozdiel od predošlých troch druhov predpisových noriem sú formálne stanovené autoritou – reprezentantmi štátu, pričom taxatívne sú vymedzené aj tresty za ich porušenie.

Sociálne, morálne, aj legislatívne normy predovšetkým slúžia ako prevencia a regulácia konfliktov medzi dvoma alebo viacerými jedincami, usmerňujú myslenie, konanie aj prežívanie a zároveň sú nástrojom sociálnej kontroly nežiaduceho konania. Ich hlavným cieľom je zabezpečiť kooperáciu, ochranu pred fyzickým alebo psychickým ubližovaním a čo najvyššiu mieru spravodlivosti.

Uvedená klasifikácia noriem má však svoje úskalia, hranice medzi jednotlivými druhmi noriem sú skôr neostré, než jasne určiteľné, čo dokumentujú aj odlišné až nesúrodé taxonómie vyskytujúce sa v relevantnej literatúre. Napríklad Bicchieriová<sup>2</sup> rozlišuje z hľadiska funkcie (a) deskriptívne normy (napr. móda), ktorých cieľom je koordinácia alebo imitácia iných, (b) konvencie ako deskriptívne normy, ktoré odolali istej skúške času (napr. pravidlá spoločenskej etikety, pravidlá cestnej premávky) a (c) sociálne normy riešiace situácie, v ktorých by jedinec mohol uprednostniť krátkodobé alebo úzko zamerané osobné záujmy pred kooperáciou alebo reciprocitou, t.j. situácie, v ktorých je ohrozená možnosť spoločného zisku, keď v bezprostrednom záujme jedinca nemusí byť správať sa sociálne prospešným spôsobom. Konvencie zaraďuje medzi deskriptívne normy, avšak keďže ich dodržiavanie môže byť aj vynucované, je zmysluplnejšie začleniť ich skôr do predpisových noriem.

Ullmann-Margalitová<sup>3</sup> okrem koordinačných a kooperačných noriem rozlišuje aj normy, ktorých cieľom je udržať status quo nerovnosti privilegovanou skupinou. Tento posledný druh protirečí všeobecnej predstave, že sociálne normy zabezpečujú, aby človek prihliadal nielen na vlastné záujmy, ale aj na záujmy a potreby kohokoľvek iného. Privilegovaná skupina môže byť menšinová (rôzne mocenské elity), ale aj väčšinová (diskriminujúca rôzne etnické, sociálne znevýhodnené alebo handicapované skupiny).

Pravidlá cestnej premávky sú zaujímavým príkladom, ktorý zďaleka nemožno tak jednoznačne zaradiť ku konvenciám, ako to robí Bicchieriová<sup>4</sup>. Na jednej strane je pravda, že napríklad dohoda o tom, či budeme jazdiť po ľavej alebo pravej strane cesty je veľmi užitočná konvencia zabraňujúca množstvu dopravných nehôd. Pre všetkých je rovnako výhodná a nikoho neobmedzuje, takže nie je dôvod, aby nebola dodržiavaná. Na strane druhej, porušovanie takých pravidiel cestnej premávky, ako prekračovanie rýchlosti patrí medzi legislatívne normy. Tie sú stanovené autoritami reprezentujúcimi štát, pričom ťažko možno predpokladať, že neustále obmedzovanie rýchlosti by vzniklo na základe konvencie. Dôvod je ten, že aj keď experti tvrdia, že vďaka rýchlostným limitom sa znižuje počet havárií, táto argumentácia dotiahnutá ad absurdum by znamenala, že najbezpečnejšie by bolo, ak by autá jazdili maximálne rýchlosťou 10 km za hodinu, prípadne úplne stáli na mieste. Inými slovami, autá by stratili zmysel. Preto nie je dôvod očakávať, že len na základe konvencií by si šoféri neustále dobrovoľne znižovali maximálne povolenú rýchlosť. Naopak, zapríčinenie vážnej havárie pod vplyvom návykových omamných látok nie je len porušením legislatívnych, ale aj

---

<sup>2</sup> Bicchieri (2006).

<sup>3</sup> Ullmann-Margalit (1997).

<sup>4</sup> Bicchieri (2006).



morálnych noriem. Tieto ilustrácie poukazujú na problematickosť jednoznačne zaradiť určité formy správania k tým-ktorým normám, ako aj na to, že hranice medzi jednotlivými druhmi noriem sú často rozmazané či hmlisté. Navyše, niektoré neformálne vzniknuté normy môžu byť v pôvodnej alebo modifikovanej podobe oficiálne uzákonené, kým iné sa môže snažiť štát eliminovať. Príkladov dokumentujúcich nejednoznačnosť taxonómie noriem je množstvo a najdôležitejšie z nich budú ďalej analyzované.

V relevantnej literatúre vychádzajúcej z evolučného prístupu sa rozlišuje najmä medzi konvenciami a morálnymi normami, pričom morálne normy<sup>5</sup> sú vo všeobecnosti považované za najrýdzejšie, najdôležitejšie a najdominantnejšie. Ich exkluzívnosť spočíva v predpoklade, že akonáhle sú už raz osvojené, stávajú sa takmer nezávislé od stanoviska iných osôb, či inštitúcii alebo pravidiel. Napríklad Turiel<sup>6</sup> odlišuje morálne normy od konvenčných noriem tým, že sú nezávislé na pravidlách, autorite, spoločnej praxi a dohodách. Podobne aj Hauser<sup>7</sup> zdôrazňuje, že kým pri sociálnych normách a konvenciách je dôležité stanovisko autority (napr. či je možné jesť v jedálni rukami), na porušenie morálky (napríklad, že je v poriadku, ak sa milenci podvádžajú) nám nemôže dať mandát žiadna autorita.

Aj bežní ľudia benevolentnejšie hodnotia nedodržanie konvenčných než morálnych noriem a pri posudzovaní prekročenia konvenčných noriem považujú za dôležité znalosti o lokálnych pravidlách a tiež stanovisko autority (Hauser<sup>8</sup>, Mallon & Nichols<sup>9</sup>). Ako ilustratívny príklad uvádzajú<sup>10</sup>, že pokiaľ na škole učiteľ nezavedie pravidlo, že počas vyučovania sa nesmie žuvať žuvačka, žiaci nebudú považovať jej žuvanie za nesprávne, ale aj pokiaľ na škole nebude zavedené pravidlo o neprípustnosti fackania sa spolužiakov, budú deti posudzovať takéto správanie ako nesprávne. Teda ani lokálne pravidlá, ani stanovisko autority nedávajú mandát na porušenie morálnych noriem. Avšak aj tieto kritéria delenia noriem sú problematické.

Hoci Prinz<sup>11</sup> súhlasí s názormi viacerých autorov (napr. Turiel<sup>12</sup>, Nucci<sup>13</sup>), že vo všetkých kultúrach ľudia rozlišujú medzi morálnymi a konvenčnými pravidlami, nesúhlasí s troma definujúcimi charakteristikami, z ktorých vychádzajú pri odlišovaní týchto dvoch druhov noriem. Konkrétne, nesúhlasí s predpokladom, že morálne pravidlá sú oproti konvenčným považované za *závažnejšie*, posudzované podľa *zhubných dôsledkov* na obeť

---

<sup>5</sup> Príspevok nemá snahu venovať sa nadprirodzeným vysvetleniam či zdôvodneniam vzniku morálnych noriem.

<sup>6</sup> Turiel (2006).

<sup>7</sup> Hauser (2006).

<sup>8</sup> Tamtiež.

<sup>9</sup> Mallon & Nichols (2010).

<sup>10</sup> Tamtiež.

<sup>11</sup> Prinz (2008).

<sup>12</sup> Turiel (2002).

<sup>13</sup> Nucci (2001).

a chápané ako objektívne pravdivé, t.j. *nezávislé od toho, čo si niekto iný o nich myslí*. Uvádza nasledujúce príklady. Čo sa týka závažnosti, aj keď je morálne zlé zjesť posledný keksík v dome bez spýtania sa ostatných členov, či z neho kúsok nechcú, nie je to extrémne zlé. Naproti tomu je mimoriadne zlé ísť do práce nahý, aj keď obliekanie je len sociálnou konvenciou. Pokiaľ sa jedná o ublíženie, skarifikácia (narezanie povrchu kože) (alebo tiež tetovanie, piercing) je skutočne bolestivé, avšak averzia voči tomu sa považuje skôr za osobnú preferenciu než za dôvod morálneho odsúdenia. Odvolávajú sa na Haidta et. al.<sup>14</sup> ukazuje, že naopak, niektorí ľudia považujú určité skutky za morálne neakceptovateľné, aj keď nie sú ubližujúce – napr. umývanie toalety národnou zástavou. A pokiaľ sa jedná o autoritu, tvrdí, že mnohé pravidlá sú nezávislé na autorite a pritom nie sú morálne, ako napr. nejedenie rozkladajúceho sa mäsa a iné sú závislé na autorite a morálne, ako napr. zákazy konzumácie istých druhov jedál (napr. hovädzie mäso v Indii). Z toho podľa Prinza vyplýva, že rozdiel medzi morálnymi a konvenčnými normami je neraz nejasný, či rozmazaný. Argumentuje, že pravidlá správania môžu mať vo všeobecnosti aj morálnu aj konvenčnú zložku. Preto rozlišovanie medzi morálnym a konvenčným nepovažuje za rozdiel medzi dvoma druhmi pravidiel, ale za rozdiel medzi zložkami pravidiel.

Aj keď Prinz zreteľne poukazuje na problematickosť kritérií klasifikácie noriem, niektoré jeho príklady sú pomerne zavádzajúce. Napríklad obliekanie sa je síce konvenciou v tom zmysle, že sa pri rôznych príležitostiach očakáva „vhodný“ typ šiat, avšak nahota je úplne iná kvalitatívna kategória, ktorá s touto konvenciou nesúvisí. Nahota na verejných priestranstvách (okrem špecificky vyhradených, ako napr. pláže pre nudistov) je aj morálnym, aj legislatívne postihnuteľným prehreškom. Jeho ďalší príklad týkajúci sa konzumácie hovädzieho mäsa je závislý na božskej autorite, čo je zas kvalitatívne úplne iná kategória autority, než sa vyžaduje pri konvenčných normách. Pod vonkajšou autoritou sa totiž rozumie stanovisko ľudských jedincov, ktorí majú v situácií porušenia konvenčných noriem istý vplyv.

Ďalší problém spôsobuje rozlíšenie sociálnych a morálnych noriem. Tie sú si relatívne najpodobnejšie, keďže sú nielen predpisové, ale zároveň sa uplatňujú v oveľa dôležitejších ľudských sociálnych činnostiach a aktivitách než konvencie a riadenie sa nimi často nie je v súlade s krátkodobými cieľmi a záujmami jedinca. Uplatňujú sa najmä v takých sférach, ako je zvyšovanie vzájomnej dôvery, reciprocita, kooperácia, znižovanie podvádžania, klamstva, ubližovania a tiež zabezpečenia ochrany voči deviantom, bezpečia, istoty, vzájomnej pomoci a spravodlivosti. Preto sa im budem ďalej podrobne venovať. Avšak aj v ich prípade je problematiqué jasne a zreteľne ich operacionalizovať. V závere tejto časti navrhujem trojdimenzionálny model diferencujúci sociálne a morálne normy.

Výstižným prototypom mnohých definícií sociálnych noriem je definícia Fehra a Gächtera<sup>15</sup>, podľa ktorej je sociálna norma: (1) pravidelnosť v správaní, ktoré je (2) založené na sociálne zdieľanom presvedčení ako by sa mal niekto správať, ktoré aktivuje (3) vynútenie predpísaného správania pomocou neformálnych sociálnych sankcií.

---

<sup>14</sup> Haidt et al. (1993).

<sup>15</sup> Fehr & Gächter (2000).

Bicchieriová<sup>16</sup> podrobnejšie vymedzuje podmienky existencie sociálnych noriem:

Jedinec vie o existencii pravidla, ktoré je platné v danej situácii (*kontingencia*)

Jedinec preferuje konať podľa tohto pravidla v danej situácii za podmienok že (*podmienečná preferencia*):

verí, že dostatočne veľká podmnožina populácie sa riadi daným pravidlom v danej situácii (*empirické očakávanie*) a zároveň buď

verí, že dostatočne veľká podmnožina populácie od neho očakáva, že sa bude riadiť daným pravidlom v danej situácii (*normatívne očakávanie*) alebo

verí, že dostatočne veľká podmnožina populácie od neho očakáva, že sa bude riadiť daným pravidlom v danej situácii a môže sankcionovať jeho správanie (*normatívne očakávanie so sankciami*).

Uvádza<sup>17</sup> tiež dôvody dodržiavania sociálnych noriem, a to:

1. strach z dôsledkov porušenia, t.j. motivácia vyhnúť sa negatívnym sankciám
2. túžba potešiť iných, t.j. motivácia dosiahnutia pozitívnej odmeny
3. akceptácia normatívnych očakávaní ako opodstatnených či odôvodnených (norme môžu byť prisúdené pozitívne hodnoty).

Ak je rozhodujúcou motiváciou dodržiavania noriem vyhnúť sa trestu, vtedy je existencia vonkajších sankcií dôležitá. Naopak, v prípade stotožnenia sa s normou a prisúdenia jej vysokej hodnoty vonkajšie sankcie nie sú potrebné. Niekedy tiež dochádza k dynamickým zmenám v dôvodoch dodržiavania sociálnych noriem, čo Bicchieriová ilustruje na príklade fajčenia. Fajčiar môže prestať fajčiť najprv na rôznych miestach kvôli sankciám a neskôr si zvnútorní nefajčenie ako cnosť spojenú s prevenciou onkologických a srdciových chorôb a žiadne vonkajšie sankcie už nepotrebuje.

Z hľadiska odlišenia sociálnych noriem od morálnych je pre Bicchierovú<sup>18</sup> dôležitá podmienečná preferencia. Zdôrazňuje, že pri riadení sa morálnymi normami je rozhodujúca nepodmienečná preferencia a nepodmienečný záväzok, t.j. že očakávania iných ľudí o podrobení sa morálnym normám nie sú dobrým dôvodom na ich dodržiavanie. Predpokladá tiež, že morálne normy môžu mať evolučný pôvod, keďže uvažovanie o zabití alebo inceste bežne vyvolá silné negatívne emócie a odpor.

Toto odlišovacie kritérium však samo o sebe nie je postačujúce a zároveň je problematické. Aj morálne normy museli byť spoluvytvárané aj vplyvmi vonkajšieho prostredia a kultúry. Navyše, minimálne od čias Milgramových experimentov<sup>19</sup> skúmajúcich množstvo (fiktívnej) bolesti, ktoré dokáže spôsobiť bežný človek inej osobe, ak je k tomu

<sup>16</sup> Bicchieri (2006, s. 11).

<sup>17</sup> Tamtiež.

<sup>18</sup> Tamtiež.

<sup>19</sup> Milgram (1963).

pobádaný experimentátorom, je zrejme, ako ľahko sa v istých situáciách väčšina ľudí – naprieč kultúrami, pohlaviu, vzdelaniu a veku – dokáže vzdať vlastnej morálnej zodpovednosti, presunúť ju na plecia autority.

Čo sa týka negatívnych emócií, tie, aj keď zrejme v menšej miere, dokáže vyvolať aj porušenie sociálnych noriem (napr. netriedenie odpadu v ekologicky zmyšľajúcej skupine), dokonca aj porušenie konvencií (napr. príchod študenta na štátnice v monterkách).

Dubreuil a Grégoire<sup>20</sup> kritizujú Bicchieriovej rozlíšenie sociálnych a morálnych noriem len podľa kritéria podmienenej preferencie z iného dôvodu. Argumentujú, že motivácia dodržiavať sociálne normy môže byť zároveň ovplyvnená aj sociálnym kontextom a zároveň byť skutočná (neinštrumentálna), teda nezávislá od želaní či očakávaní iných. Navrhujú integrovaný prístup k sociálnym normám, ktorý by bral do úvahy aj obsah normy, aj normatívne a empirické očakávania a ich vplyv na emočné procesy pri porušení noriem.

Idea zvažovať aj obsah ako jedno z kritérií klasifikácie noriem nie je nová a najmä morálne normy sú charakteristické z hľadiska obsahu tým, že ich cieľom je chrániť (prípadne zlepšiť) život ľudí a jeho kvalitu, so snahou zabrániť bolesti a utrpeniu (niekedy aj za cenu vlastného obetovania sa). De Waal<sup>21</sup> je napríklad presvedčený, že morálka sa týka len dvoch oblastí konania, ktoré sú navzájom previazané, a to pomáhajúceho a neubližujúceho. Previazané sú preto, lebo ak je niekto v núdzi, ohrození života, trpí a druhý mu nepomôže, tak mu tým vlastne ubližuje. Tieto dve oblasti konania sa zároveň dominantne týkajú potrieb súvisiacich s prežitím a rozmnožovaním, čo sú vlastne univerzálne ultimátne evolučné príčiny správania. Viaceré štúdie (napr. Haidt<sup>22</sup>) však zároveň naznačujú, že obsah morálnych noriem, ktorý je výrazne kultúrne podmienený, sa môže týkať aj iných oblastí, ktoré sú z hľadiska spoločenského usporiadania považované za dôležité. Spolupodmienenosť morálnych noriem spoločenským prostredím spochybňuje predpoklad o ich univerzálnosti. Zároveň však takmer vo všetkých kultúrach a historických obdobiach vyvolávali určité spôsoby konania u väčšiny ľudí veľmi silné negatívne emócie. Typickým príkladom je ubližovanie niekomu bezbrannému bez príčiny. Silné ublíženie teda zohráva dôležitú, no nie dostatočnú úlohu pri diferenciácií sociálnych a morálnych noriem.

Keďže obsah morálnych noriem môže byť do istej miery kultúrne špecifický, nedá sa taxatívne vymenovať, aké konkrétne predpisy konania by spadali medzi ne. Skôr je možné pokúsiť sa odlíšiť normy podľa intenzity negatívnych emócií, ktoré vyvolá ich porušenie. Teda, nech sa jedná o ľubovoľný obsah, pokiaľ v danej kultúre vyvolá jeho porušenie silné negatívne emócie, norma, ktorá bola porušená, by mala patriť skôr medzi morálne normy.

Pri zohľadňovaní uvedených kritérií by sa dalo uvažovať o trojdimenzionálnom modeli, ktorý by odlíšil morálne a sociálne normy. Tri navzájom previazané dimenzie v ňom vyjadrujú mieru: ublíženia, závislosti od očakávaní iných (vrátane vonkajšej autority)

---

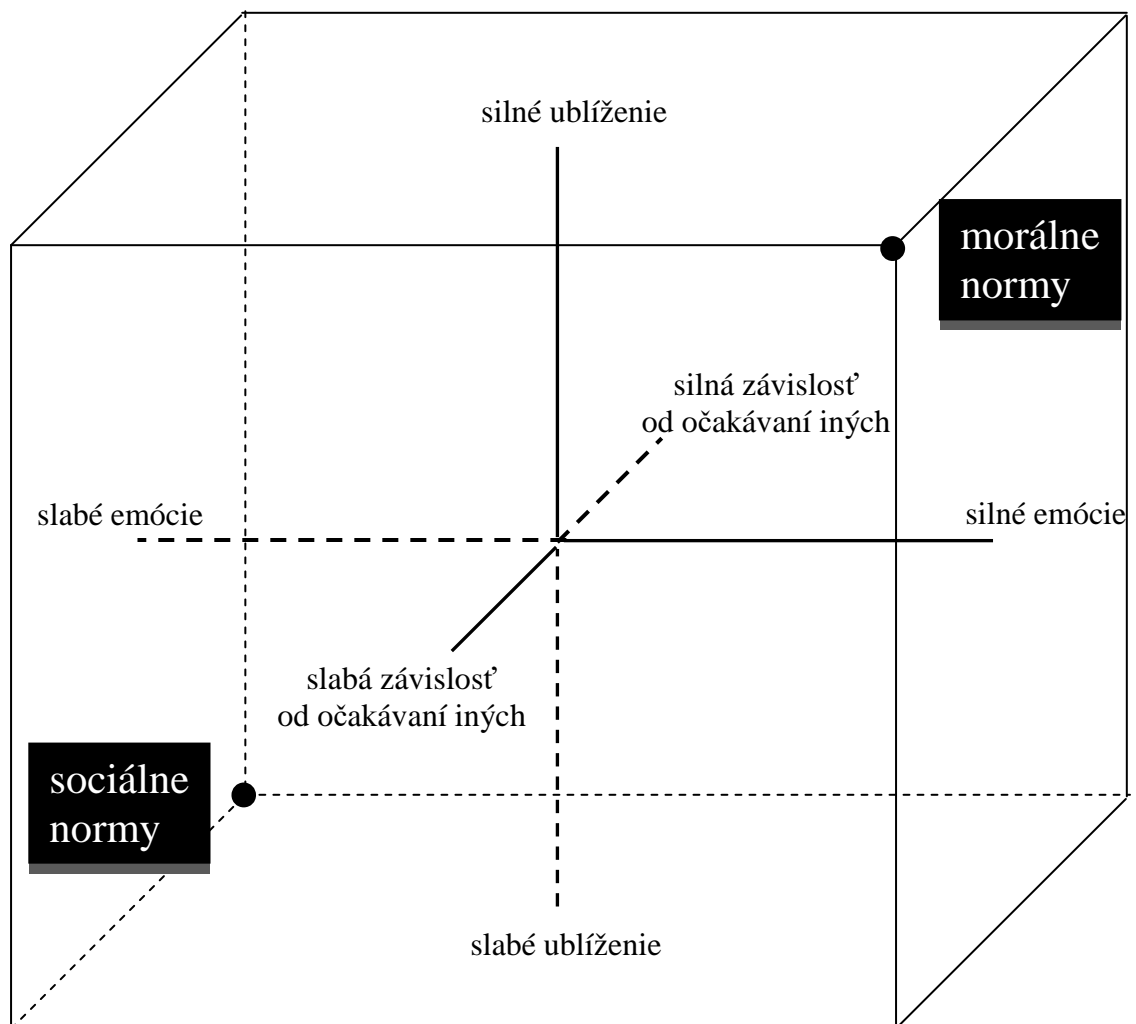
<sup>20</sup> Debreuil a Grégoire (2013).

<sup>21</sup> De Waal (2006a).

<sup>22</sup> Haidt (2013).

a negatívne vzbudených emócií (pozri obr. č. 1).

Obr. č. 1: Trojdimenzionálny model diferencujúci sociálne a morálne normy



Uvedený model umožňuje základnú dištinkciu medzi sociálnymi a morálnymi normami, ktorej hlavný význam spočíva v tom, že morálne normy sú ťažšie relativizovateľné. Teda, kým sociálne normy sú skôr záležitosťou (lokálnej dohody), ktorú je možné ľahšie spochybníť, či prispôbiť meniacim sa okolnostiam, porušenie už raz osvojených morálnych noriem nie je oprávnené ani v prípade dosiahnutia lokálneho konsenzu. Navyše tento model ukazuje, že rozdiely medzi sociálnymi a morálnymi normami nemajú kvalitatívnu, ale skôr kvantitatívnu povahu. Berie tak do úvahy rozdiely medzi odlišnými kultúrami, ktoré môžu to

isté konkrétne správanie považovať za spadajúce alebo nespadájúce do oblasti morálky. Zároveň pre zaradenie normy medzi morálnu alebo sociálnu nie je nevyhnutné dosiahnuť vysokú alebo nízku hodnotu vo všetkých troch dimenziách simultánne. Postačujúce je, ak sú aspoň v dvoch dimenziách splnené kritériá pre sociálne alebo morálne normy. Teda napríklad, ak nejaké neakceptovateľné konanie nespôsobuje nikomu silné ublíženie, ale napriek tomu vzbudzuje silné negatívne emócie bez ohľadu na očakávania iných, možno ho zaradiť medzi morálne nesprávne.

Aplikáciu modelu možno ilustrovať na konkrétnych príkladoch. Uvažujme o mučení nevinného človeka. Pri takomto skutku dochádza k silnému ublíženiu obete, vyvoláva to v nás veľmi silné negatívne emócie voči konateľovi skutku a aj v prípade, ak by sa nejaká skupina ľudí dohodla, že takéto správanie je v poriadku, budeme ho považovať za neprijateľné. Na základe všetkých troch dimenzií možno dané správanie považovať za morálne neakceptovateľné. Podobným, jasne kategorizovateľným príkladom do skupiny morálnych noriem môže byť zanedbávanie starostlivosti o maloleté dieťa jeho opatrovateľmi (rodičmi). Na druhej strane nezaplatenie prepitného v reštaurácií v západných kultúrach, v ktorých sa prepitné očakáva, nespôsobuje veľké ublíženie obsluhujúcemu personálu a nevyvoláva veľmi silné negatívne emócie. Dokonca aj v prípade silného rozhorčenia čašníka by ďalšie dve dimenzie stále dané správanie usmerňovali medzi sociálne normy. Navyše, v mnohých východných kultúrach sa prepitné ani neočakáva, čo poukazuje na obmedzenú platnosť tejto lokálnej (západnej) sociálne normy. Doteraz uvedené príklady boli pomerne jednoznačne začleniteľné a preto teraz prejdeme k ambivalentnejším situáciám. Umývanie toalety národnou zástavou vlastnej krajiny síce nespôsobuje nikomu ublíženie, ale ak bez ohľadu na očakávania iných vyvolá silné negatívne emócie, možno takéto konanie zaradiť skôr k morálnemu priestupku. Naproti tomu nadmerný lov rýb, t.j. nedodržanie stanovených kvót môže síce vyvolávať silné negatívne emócie, ale nespôsobuje bezprostredné silné ublíženie a je silne závislé od očakávaní iných a preto patrí skôr medzi sociálne normy. Uvedené príklady ilustrujú, že povaha morálnych noriem sa od povahy sociálnych noriem líši predovšetkým v kvantitatívnych ukazovateľoch, pričom pre zaradenie normy medzi sociálne alebo morálne je postačujúce dosiahnutie vysokých alebo nízkych hodnôt v ľubovoľných dvoch dimenziách modelu.

## 2. Prvopočiatky morálky

Morálne normy, ktoré sú súčasťou nášho života desaťtisíce až státisíce rokov, sú v porovnaní s inými normami najstabilnejšie a najuniverzálnejšie. Ich dodržiavanie bolo pre prežitie členov skupiny natoľko dôležité, že evolúcia nás vybavila silnými emočnými reakciami, ktoré sa spontánne navodia, keď sme svedkami ich porušovania. Haidt a Bjorklund<sup>23</sup> na základe množstva empirických zistení tvrdia, že v každej spoločnosti a dokonca aj u iných živočíšnych druhov sa vyskytujú a automaticky „spúšťajú“ emočné reakcie v situáciách, ktoré sú spojené s: *ublížením/starostlivosťou* (napr. citlivosť a/alebo nechť k prejavom bolesti

<sup>23</sup> Haidt a Bjorklund (2008).

a utrpenia iných, najmä mladých a zraniteľných), *férovosťou/reciprocitou* (napr. negatívne reakcie na tých, ktorí neoplatia láskavosť), *autoritou/rešpektom* (napr. hnev voči tým, ktorí neprejavia patričné znaky úcty a rešpektu). Podobne aj Rozin et al.<sup>24</sup> dospeli na základe výsledkov experimentov k záveru, že tri (morálne) emócie – hnev, pohrdanie a hnus sú naprieč kultúrami vyvolávané pri porušení sociálneho poriadku inými (aj keď sa nás osobne dôsledky toho priamo netýkajú).

Opäť však treba zdôrazniť, že aj keď morálne normy možno považovať za univerzálnejšie ako iné pravidlá, napríklad v každej kultúre je zavraždenie (minimálne niektorých členov spoločnosti) považované za nemorálne, neznamená to, že sú, na rozdiel od sociálnych noriem, úplne sociálne nepodmienené. Napríklad v čase vojny je zabitie nepriateľa považované nielen za správne, ale aj za nevyhnutné či želateľné správanie.

Podľa Prinza<sup>25</sup> sú morálne normy vlastne sentimentálnymi normami, keďže potvrdzujú či podporujú rôzne sentimenty (pocity). Prinz (v súlade s britskými moralistami) tvrdí, že morálne normy sú zakotvené v morálnych emóciách, v tom zmysle, že vyjadrujú naše sentimenty. Podrobnejšie špecifikuje podmienky fungovania emócií, aby sme normy mohli uznať za morálne: Za prvé musia zahrňovať, respektíve vyvolať dva druhy emócií, zamerané na seba aj na druhých. Ako dôvod uvádza, že môžem pociťovať zhnusenie, keď vidím otvorenú krvácajúcu ranu priateľa po úraze, ale keď sa to stane mne, necítim hanbu alebo vinu. Druhou podmienkou je, že naše emócie musia byť zamerané [aj] na tretiu stranu, teda týkajú sa aj situácií, do ktorých nie sme priamo zaangažovaní. A za tretie sa pri zreloch morálnych úsudkoch nevyhnutne prejavujú aj meta-emócie. T.j. ak sa človek, ktorý niečo zlé urobí necíti vinný, druhí naňho budú nahnevaní nielen kvôli tomu, čo urobil, ale aj preto, lebo necíti ľútosť (nemá výčitky svedomia). Prinz<sup>26</sup> uvádza tri línie dôkazov, prečo sú morálne normy sentimentálnymi:

Empirické zistenia, že morálne úsudky môžu byť zmenené vplyvom sugescie, ktorej účinok v post hypnotickom stave dokáže vyvolať emócie aj pri hodnotovo neutrálnych pojmoch.

Psychopati majú deficit negatívnych emócií a zároveň majú problém porozumieť morálnym normám a odlíšiť ich od konvencií.

Na tesný vzťah medzi emóciami a morálnymi úsudkami možno usudzovať aj z toho, že človek, ktorý je na niekoho nahnevaný kvôli skutku, ktorý spáchal, by sa cítil vinný aj ak by sám vykonal tento skutok. Preto verí, že daná skutok je morálne zlý.

Na dôležitosť emócií v súvislosti s morálnym rozhodovaním upozorňuje aj Wright<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Rozin et al. (1999).

<sup>25</sup> Prinz (2008).

<sup>26</sup> Tamtiež.

<sup>27</sup> Wright (2006).

tvrdením, že podľa evolučnej psychológie boli ľudské emócie „dizajnované“ prírodným výberom, ako sprostredkovatelia alebo zástupcovia strategických kalkulácií, t.j. buď u našich predkov predchádzali vedomým strategickým kalkuláciám alebo ich nahrádzali. Navyše je emocionálne riadenie správania evolučne staršie než vedomé strategické riadenie správania a jeho výskyt možno podľa neho pozorovať aj u primátov.

Uvedené argumenty, ktoré sú podopreté nielen teoreticky – najmä evolučnou perspektívou, ale aj empirickými zisteniami psychológie a neurovied, hovoria v prospech primárnej úlohy emócií (a nie kognícií) ako podmienky konštituovania morálnych noriem. Tieto emócie boli adaptívne, pretože umožňovali vytváranie väčšej kooperácie a zároveň aj dokonalejšej možnosti ochrany voči agresorom.

Aj antropológ Boehm<sup>28</sup> na základe metódy triangulácie predpokladá, že už spoločný predok ľudí, šimpanzov a bonobov žil v hierarchických skupinách a snažil sa v nich tlmiť konflikty prejavovaním útechy, zmierovania a aktívnym pacifikovaním. Keďže raní ľudia žili v rovnostárskych tlupách, najpravdepodobnejším kandidátom na správanie, ktoré bolo prvý krát opísané ako deviantné, je podľa neho tyranské správanie, kedy chce jedinec nadmieru dominovať nad ostatnými a uplatňuje násilie, ktorým porušuje egalitárstvo. Sociálna kontrola spočíva vo vytvorení koalícií voči takýmto násilníkom za účelom ich potrestania, pričom politické a mocenské koalície možno podľa neho nájsť už medzi primátmi. Domnieva sa, že morálne komunity univerzálne vznikli v dôsledku skupinového úsilia redukovať bratrovražedný konflikt a snahe vyhnúť sa neprimerane veľkej súťaživosti, dominancii a viktimizácii. Súčasnú egalitársku tlupu, podobne ako egalitársky založené kočovné tlupy lovcov-zberačov (predchádzajúce kmeňovému usadlému spôsobu života väčších hierarchicky založených skupín) sa podľa neho vyznačujú kontrolou toho, aby sa jedinci nesprávali tyransky, t. j.: nepodvádzali a nevyhýbali sa kooperatívne úsiliu, neuchyľovali sa k vážnym klamstvám a krádežiam, cudzoložstvu, incestu a znásilneniu. Akonáhle sa takéto aktívne intervencie stali kolektívnymi nástrojmi sociálnej kontroly na potlačanie konfliktov a hneď ako jazyk umožnil pomenovať správanie, ktoré je zakázané, mohla sa začať plne rozvíjať morálka<sup>29</sup>.

Kultúrny antropológ Knauff<sup>30</sup> sa snaží rozšíriť dôvody vedúce k nevyhnutnosti vzniku morálky. Okrem snahy o eliminovanie tyranského správania a podpory rovnostárstva zahŕňa do prvopočiatkov evolúcie ľudskej morálky aj ďalšie črty, ako: obmedzenia sexuálneho správania, elementárne rozdelenie práce, socializovaná kontrola mladých mužov (samcov), rozrastajúca sa veľkosť skupiny a tiež aj rastúca veľkosť domova.

Boehm aj Knauff zdôrazňujú, že s nástupom jazyka potom bolo možné pomenovať zakázané správanie a rozpracovať pravidlá tvoriace symbolickú dimenziu morálky. Jazyk je aj hlavný diferencujúcim kritériom medzi plnohodnotnou ľudskou morálkou a protomorálkou,

---

<sup>28</sup> Boehm (2002).

<sup>29</sup> Tamtiež.

<sup>30</sup> Knauff (2002).



ktorá sa vyskytuje u našich najbližších príbuzných živočíšnych druhov. Slovom Knaufta:

„Internalizácia morálnych pravidiel v zhode s kultúrne predpísanými normami je charakteristická črta ľudskej morálky do značnej miery chýbajúca u non-ľudských primátov“<sup>31</sup>.

Aj keď nie je žiadny dôvod voči takémuto odlíšeniu ľudskej a non-ľudskej morálky niečo namietat', z evolučného hľadiska je dôležité, že je v biologickom záujme sociálne žijúcich druhov, v rámci ktorých je človek najsociálnejší živočích, aby sa pravidlá morálky vyvinuli a dodržiavali. Ako hovorí De Waal:

„Ak je teda sociálny život založený na spoločenskej zmluve, nie je to zmluva navrhnutá a podpísaná jednotlivými ľuďmi, ale Matkou Prírodou. A ona ju podpíše len vtedy, ak reprodukčná zdatnosť narastá združovaním sa s ostatnými, čiže keď sociálne žijúci jedinci zanechajú viac potomkov než solitérne žijúci jedinci. Tendencia združovať sa teda nevznikla rozumovou voľbou, ale genetickou matematikou. ... Nikto si nemusí vedome voliť sociálny život“.<sup>32</sup>

Možno teda zhrnúť, že evolúcia nás vybavila emóciami, ktoré veľmi intenzívne pociťujeme v situáciách súvisiacich najmä so závažným ublížením. V snahe vyhnúť sa najväčšej možným sociálnym konfliktom bolo potrebné zabezpečiť sociálnu kontrolu nad jedincami, ktorí ohrozovali ostatných členov spoločnosti. S nástupom jazyka sa jednotlivé pravidlá (ich obsahy), spolu so sankciami, hroziacimi za ich porušenie, dali formulovať a najdôležitejšie z nich si ľudia zároveň aj internalizovali a následne sa nimi riadili aj bez ohľadu na názor autority. Opäť vidíme, ako sú morálne normy sýtené dimenziami, navrhnutými vyššie v rámci trojdimenzionálneho modelu (obr. č.1). Zavedenie a používanie noriem teda zásadným spôsobom uľahčuje sociálne fungovanie ľudskej spoločnosti.

### 3. Vzájomná dôvera

Spolupráca je ťažko predstaviteľná bez určitej miery vzájomnej dôvery. Uplatnenie evolučného hľadiska ponúka tri hlavné, evolučne vyvinuté mechanizmy (vzájomnej) pomoci a kooperácie: (1) príbuzenský altruizmus<sup>33</sup>, t.j. pomáhanie tým, s ktorými máme najviac spoločných génov, predovšetkým najbližším príbuzným, (2) recipročný altruizmus<sup>34</sup>, t.j. nepríbuzenská pomoc, ktorá predpokladá v budúcnosti protislužbu a (3) reputáciu<sup>35</sup>, ktorá zvyšuje atraktivnosť ľudí, ktorí sú spoľahliví a dodržiavajú svoje záväzky v tom zmysle, že s nimi iní kooperátori radi kooperujú.

Dnešní ľudia sú teda adaptovaní na určitú mieru kooperatívneho správania a zároveň

<sup>31</sup> Tamtiež, s. 131.

<sup>32</sup> De Waal (2006b, s. 206).

<sup>33</sup> Hamilton (1964).

<sup>34</sup> Trivers (1971).

<sup>35</sup> Frank (1990).

mimoriadne citliví na rozpoznávanie a netolerovanie takých prejavov správania, ktoré sa snažia kooperáciu iných zneužiť. Ďalším dôležitým nástrojom ovplyvňujúcim mieru sociálnej dôvery, sú normy, ktoré explicitne stanovujú pravidlá kooperácie a reciprocity a zároveň znižujú riziko ublíženia a podvodu, v dôsledku toho, že obsahujú aj sankčnú stránku.

Dlhodobo kooperovať je možné len vtedy, ak prevažná väčšina ostatných ľudí tiež kooperuje, napriek tomu, že krátkodobo môže byť pre nich výhodnejšie podviesť. A účinná kooperácia prebieha len vtedy, keď si väčšina ľudí navzájom dôveruje, že budú kooperovať. V súvislosti s dilemou či kooperovať alebo podviesť používa Rothstein<sup>36</sup> pojem „sociálne pasce“, ktorým výstižne vyjadruje logiku toho, že bez dôvery nastane ne-kooperácia, t.j. sociálna pasca sa zaklapne, čo je z dlhodobého hľadiska pre každého horšie ako keby kooperoval. A keďže sa ľudské spoločnosti vyznačujú narastajúcou kooperáciou, ktorá je pri súčasnom vysokom stupni deľby práce nevyhnutná, musí medzi interagujúcimi jedincami existovať aj pomerne vysoký stupeň sociálnej dôvery<sup>37</sup>.

Na jednej strane sa predpokladá, že participácia v združeniach vedie k vytváraniu nielen väčšej špecifickej, ale aj všeobecnej sociálnej dôvery a tá následne zvyšuje veľkosť sociálneho kapitálu. Takéto stanovisko zastáva napr. Putnam<sup>38</sup>, keď tvrdí, že časté interakcie medzi jedincami v rámci sociálnych sietí, podporujú vzájomnú reciprocitu a dôveryhodnosť a zároveň facilitujú klebetenie, čo je významný nástroj pre kultivovanie reputácie. Zároveň rozlišuje špecifickú reciprocitu, v rámci ktorej si ľudia priamo navzájom oplácajú svoje služby od generalizovanej reciprocity, kedy jeden človek vykoná jednostranne niečo pre iného, pričom verí, že v prípade potreby zase jemu niekto tretí poskytne službu. V evolučnej biológii sa namiesto generalizovanej reciprocity používa pojem nepriama reciprocita (pozri napr. Alexander<sup>39</sup>), označujúci vzájomnú pomoc v rámci skupiny, ktorá je v individuálnom záujme každého jej člena. Nepriama reciprocita sa šíri aj vďaka tomu, že ak členovia skupiny vnímajú, že sa niekto správa altruisticky, aj oni sa k nemu budú správať altruisticky, pretože bude mať dobrú reputáciu. Dôvera sa teda takýmto spôsobom vytvára a postupuje zdola nahor. A keďže sú ľudia zväčša členmi viacerých skupín, môže vďaka šíreniu informácií o ne/dôveryhodných osobách dochádzať k vytváraniu širokej siete ľudí, na ktorých je možné sa v rôznych situáciách obrátiť. Takýmto spôsobom sa zároveň dôvera medzi členmi združenia rozširuje aj na osoby, nepatriace do danej lokálnej skupiny. Osobná skúsenosť výrazne vplýva na naše očakávania a preto sa možno spoľahlivo domnievať, že priamo úmerne počtu dôveryhodných ľudí, s ktorými ľudia vstúpia do interakcií rastie aj miera ich

---

<sup>36</sup> Rothstein (2005).

<sup>37</sup> Zdôrazňovanie úlohy sociálnej dôvery pri zvyšovaní kooperácie neznamena, že medzi jedincami, či záujmovými skupinami nedochádza aj ku konfliktom. Avšak aj na ich riešenie je dôvera nevyhnutná. Bez nej by hrozilo, že žiadna zo strán konfliktu by neustúpila. T.j. pre konštruktívne riešenie konfliktu je nevyhnutná základná dôvera, že zúčastnené strany sa budú snažiť najskôr dospieť k vzájomne akceptovateľným návrhom a potom ich aj dodržiavať.

<sup>38</sup> Putnam (2000).

<sup>39</sup> Alexander (1987).

všeobecnej dôvery k neznámym ľuďom (Popper<sup>40</sup>). Zároveň možno v takýchto skupinách vytvárať neformálne sociálne normy a účinne kontrolovať ich dodržiavanie.

Na strane druhej sa predpokladá, že sociálna dôvera sa buduje zhora nadol. Aj keď viaceré výskumy tento predpoklad čiastočne potvrdzujú, výhrady voči nemu som formuloval v príspevku pojednávajúcom o sociálnej dôvere<sup>41</sup>. V ňom argumentujem, že zhora nadol sa šíri skôr nedôvera, čo je dané tým, že mnohí vysoko postavení úradníci a funkcionári pri podozrení na rôzne korupčné aktivity sa nikdy neodvolávajú na morálku, ale len na právo. Ich právnici potom, zväčša úspešne, hľadajú v zákonoch všetky medzery. Zneužívatelia moci zostávajú právne nevinní, aj keď ich väčšina populácie morálne odsudzuje. Takéto praktiky spôsobujú pokles sociálnej dôvery v spoločnosti.

Špecifická dôvera vzniká v rámci konkrétnych vzťahov, ktoré sa v drvivej väčšine vytvárajú najprv na úrovni najbližšej rodiny a postupne sa rozširuje na ďalšie okolie. Jedinec, ktorý vyrastá v prostredí dôvery bude mať tendenciu viac dôverovať aj ľuďom, s ktorými sa stretne prvýkrát, ako jedinec vyrastajúci v prostredí vysokej vzájomnej nedôvery. To je ďalší protiargument voči predstave, že všeobecná sociálna dôvera je nezávislá na špecifickej dôvere, či dokonca že by ju mohla predchádzať. Podobne normy z historického pohľadu vznikali najprv v malých skupinách lovcov-zberačov a až v oveľa neskoršom období boli mnohé z nich nahradené formálnymi zákonmi. Všetky tieto skutočnosti nasvedčujú tomu, že špecifická dôvera posilňovaná neformálnymi sociálnymi normami bola nevyhnutným predpokladom vzniku všeobecnej sociálnej dôvery<sup>42</sup>.

Okrem sociálneho kapitálu prispieva k zväčšovaniu sociálnej dôvery aj morálny kapitál. Ten charakterizuje Haidt ako atribút spoločenského systému, predstavujúci vnútorne previazané

„súbory hodnôt, cností, noriem, zvyklostí, identít, inštitúcií a technológií, ktoré sa dobre dopĺňujú s evolučne vytvorenými psychologickými mechanizmami a vďaka tomu komunite dovoľujú potlačovať alebo regulovať sebecko a umožňovať spoluprácu“.<sup>43</sup>

Podstatná časť tohto morálneho kapitálu je zachytená v etických či morálnych systémoch spoločnosti. Oslabovanie sociálnych a morálnych noriem a etických systémov (Fukuyama<sup>44</sup>, Bauman<sup>45</sup>, Fabio<sup>46</sup>), detradicionalizované spôsoby života (Beck<sup>47</sup>), morálny relativizmus

---

<sup>40</sup> Popper (2013).

<sup>41</sup> Tamtiež.

<sup>42</sup> Tamtiež.

<sup>43</sup> Haidt (2013, s. 352).

<sup>44</sup> Fukuyama (2006).

<sup>45</sup> Bauman (2006).

<sup>46</sup> Fabio (2009).

<sup>47</sup> Beck (1992).

(Plummer<sup>48</sup>) môžu mať teda zásadný negatívny dopad na zhoršovanie sociálnej dôvery.

## Záver

Príspevok sa snažil poskytnúť kompaktný pohľad na vzťahy medzi normami a vzájomnou dôverou. Najprv poukázal na problematickosť operacionalizácie základných druhov noriem a navrhol trojdimenzionálny model diferencujúci medzi sociálnymi a morálnymi normami. Zmysel tohto odlíšenia spočíva v tom, že aj keď niektoré morálne normy môžu byť kultúrne špecifické, porušenie toho, čo sa v danej spoločnosti považuje za súčasť morálky, bude považované za závažnejšie než porušenie iných noriem. Dôležitosť vymedzenia jednotlivých druhov noriem súvisí aj s tým, že morálne normy sa zdajú byť najviac riadené emóciami, ktoré sa v evolučnej histórii vyvinuli oveľa skôr než sa mohla ľudská spoločnosť vďaka jazykovým kompetenciám dohodnúť na špecifických kultúrnych pravidlách. Tieto emócie teda dokázali aj bez ľudského jazyka signalizovať, či je niečo dobré alebo zlé, správne alebo nesprávne a to predovšetkým z pohľadu ultimátnych cieľov, ako je prežitie a rozmnožovanie. Morálne normy sú tiež odolnejšie voči meniacemu sa, či odlišnému sociálnemu a kultúrnemu prostrediu než sociálne normy. Nakoniec chcel príspevok poukázať na to, aké dôležité miesto zohrávajú sociálne a morálne normy aj v súčasnosti, napriek pokusom o ich diskreditáciu, či substitúciu legislatívnymi normami. Dôsledkom tohto novodobého „sociálneho poriadku“ je obrovská frustrácia, nespokojnosť, apatia, časté sú emócie hnevu, pohoršenia, hnusu nad tým, čo sa v spoločnosti deje. V mnohých situáciách a prípadoch ľudia prirodzene „cítia“, čo je spravodlivé a čo nespravodlivé, bez ohľadu na to, ako sa k tomu postavia právnici obhajujúci mocenské a finančné „elity“. Pokiaľ chceme dlhodobo žiť v uspokojivých sociálnych väzbách podporujúcich kooperáciu, nie je možné ignorovať poslanie sociálnych a morálnych noriem. Neznevažovanie a neznehodnocovanie morálneho kapitálu by malo byť v záujme každej spoločnosti, ktorej záleží na zlepšovaní sociálnej dôvery medzi jej členmi.

## Literatúra:

- Alexander, R. D. (1987): *The Biology of Moral Systems*. Aldine de Gruyter, Hawthorne.
- Bauman, Z. (2006): *Komunita. Hľadanie bezpečia vo svete bez istôt*. Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, s.r.o., Bratislava.
- Beck, U. (1992): *Risk Society. Towards a New Modernity*. Sage publications, London.
- Bicchieri, C. (2006): *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Boehm, Ch. (2002): „Conflict and the Evolution of Social Control.“ In *Evolutionary Origins of Morality. Cross-Disciplinary Perspectives*, ed. L. D. Katz, Imprint Academic, Thorverton, 2002, s. 79-101.

---

<sup>48</sup> Plummer (2003).

- Dubreuil, B. & Grégoire, J. F. (2013): „Are Moral Norms Distinct from Social Norms? A Critical Assessment of John Elster and Cristina Bicchieri.“ *Theory and Decision* 75 (1): 137–152. DOI 10.1007/s11238-012-9342-3.
- De Waal, F. (2006a): „The Tower of Morality.“ In *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, eds. S. Macedo & J. Ober, Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 161-181.
- De Waal, F. (2006b): *Dobráci od přírody*. Academia, Praha.
- Fabio, U. D. (2009): *Kultura Svobody*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno.
- Fehr, E. & Gächter, S. (2000): „Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity.“ *The Journal of Economic Perspectives* 14 (3): 159–181.
- Frank, R. H. (1990): „A Theory of Moral Sentiments.“ In *Beyond Self-Interest*, ed. J. J. Mansbridge, The University of Chicago Press, Chicago, 1990, s. 71-96.
- Fukuyama, F. (2006): *Velký rozvrat. Lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*. Academia, Praha.
- Haidt, J. (2013): *Morálka lidské mysli*. dybbuk, Praha.
- Haidt, J. & Bjorklund, F. (2007): „Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology.“ In *Moral Psychology. Vol. 2. The Cognitive Science and Morality: Intuition and Diversity*, ed. W. Sinnott-Armstrong, The MIT Press, Cambridge, 2007, s. 181-217.
- Haidt, J., Koller, S. & Dias, M. (1993): „Affect, Culture, and Morality, or Is it Wrong to Eat Your Dog?“ *Journal of Personality and Social Psychology* 65: 613-628.
- Hamilton, W. D. (1964): „The Genetical Evolution of Social Behaviour. I, II.“ *Journal of Theoretical Biology* 7: 1-52.
- Hauser, M. D. (2006): *Moral Minds*. HarperCollins Publishers, New York.
- Knauff, B. M. (2000): „Symbols, Sex and Sociality in the Evolution of Human Morality.“ In *Evolutionary Origins of Morality. Cross-Disciplinary Perspectives*, ed. Leonard D. Katz, Imprint Academic, Thorverton, 2000, s. 130-139.
- Mallon, R. & Nichols, S. (2010): „Rules.“ In *The Moral Psychology Handbook*, ed. J. M. Doris, Oxford University Press, Oxford, 2010, s. 297-320.
- Milgram, S. (1963): „Behavioral Study of Obedience.“ *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67: 371–378.
- Nucci, L. P. (2001): *Education in the Moral Domain*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Plummer, K. (2003): *Intimate Citizenship*. University of Washington Press, Seattle.
- Popper, M. (2013): „Social Trust, Norms and Morality.“ *Human Affairs* 23 (3): 443-457.
- Prinz, J. J. (2007): „Is Morality Innate?“ In *Moral Psychology, Volume 1: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, ed. W. Sinnott-Armstrong, The MIT Press, Cambridge, 2007, s. 367-406.

- Putnam, R. D. (2000): *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster, New York.
- Rothstein, B. (2005): *Social Traps and the Problem of Trust*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rozin, P., Lowery, L., Imada, S. & Haidt, J. (1999): „The CAD Triad Hypothesis: A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity).“ *Journal of Personality and Social Psychology* 76 (4): 574-586.
- Trivers, R. L. (1971): „The Evolution of Reciprocal Altruism.“ *Quarterly Review of Biology* (46): 35-57.
- Turiel, E. (2002): *The Culture of Morality: Social Development, context and conflict*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Turiel, E. (2006): „The Multiplicity of Social Norms: the Case for Psychological Constructivism and Social Epistemologies.“ In *Norms in Human Development* eds. L. Smith & J. Vonèche, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 189-207.
- Ullmann-Margalit, E. (1997): *The Emergence of Norms*. Oxford University Press, Oxford.
- Wright, R. (2006): „The Uses of Anthropomorphism.“ In *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, eds. S. Macedo & J. Ober, Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 83-97.

## **Environmental Justice and Rawlsian Social Contract Theory**

### **Environmentální spravedlnost a rawlsiánská teorie společenské smlouvy**

*Stanislav Myšička*

Department of Political Science  
Philosophical faculty  
University of Hradec Králové  
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové  
stanislav.mysicka@uhk.cz

#### **Abstrakt/ Abstract**

Contemporary social and political theory is not wholly sufficient for dealing with environmental issues unless it will be more informed by political theories of justice. I present the view that environmental justice can be fruitfully approached from the point of view of contemporary social contract theory, mainly the one inspired by the work of John Rawls. Healthy natural environment is indispensable for many reasons for every human society; however, nature possesses also value going beyond pure instrumentality for human beings. Because humans can have great impact on natural environment in either positive or negative way, this entails duties on their part. Society's dealings with the environment are regulated by laws and other public measures, which in turn have their deeper justification in general theory of justice of that particular society. The article tries to show that contemporary social contract theory can fruitfully grasp principles of environmental justice, which could lead to more environment sensitive policies and be acceptable from liberal point of view at the same time.

Politické myšlení nemůže adekvátně reagovat na environmentální problémy současné společnosti, pokud nebude více pracovat s konceptem environmentální spravedlnosti. V tomto článku se snažím ukázat způsob, jak může být otázka environmentální spravedlnosti uchopena pomocí teorie společenské smlouvy v podání Johna Rawlse. Lidé mají svoji činností významný dopad na životní prostředí, což má za následek nerovnou distribuci environmentálních dober a škod. Proto existují vůči ostatním lidem povinnosti vyplývající ze spravedlnosti vztahující se na environmentální oblast. Environmentální otázky se nicméně musí řešit pomocí závazných společenských pravidel, která mají podobu zákonů vynucovaných státem. Tyto zákony mají své hlubší ospravedlnění právě v určité teorii spravedlnosti, která zakládá jejich legitimitu. Ve článku se snažím ukázat, že pomocí teorie společenské smlouvy lze konstruovat soubor principů environmentální spravedlnosti pro společnost, která se chce stát více odpovědnou vůči životnímu prostředí a zároveň fungovat podle liberálních principů.

#### **Introduction**

In the contemporary world, discussions of environmental problems and their impacts upon society are widespread. Ozone depletion, climate change, acid rains, water scarcity, overfishing of the world oceans, deforestation and many other problems have become a steady part of social and political agenda. Apart from empirical questions dealing with the

precise causes and effects of above mentioned processes, there are many related issues to tackle in the fields of philosophy, ethics, and politics. Injustice in the distribution of environmental goods and burdens has serious impact on the life of various social groups. One of the most intriguing problems is the question how to choose between policies, which will have disproportionate environmental effects on the affected population. Often, in cases such as power plants construction, infrastructure investments, habitat protection or mining, we have to choose between policies, which will consequently distribute negative environmental goods among the inhabitants of some particular area (city, region, nation state), no matter which of the alternative policies would be adopted. Another issue is the problem of intergenerational justice. Social life could be seriously salient damaged by insensitive environmental policies of ones ancestors. In a similar way, we can influence the very quality of life of future generations, depending on us behaving responsibly towards our natural environment.<sup>1</sup> Therefore, we must try to find out a suitable approach to tackle these questions.

Questions concerning our dealings with nature are nowadays rightly deemed as a part of social and political theory (philosophy) and we should consider them from the view of the political concept *par excellence*, that of justice. Justice is not concerned only with the idea of equality, its interpretation and implementation, but also connects other crucial ideas in political thought like autonomy, respect, harmony, law and legitimacy. Similarly, Andrew

---

<sup>1</sup> Unfortunately, this paper cannot tackle the question of obligations towards future generations. Many thinkers claim that we have duty to posterity, but not because this duty is entailed by corresponding rights, i.e. that future generations have right claims against us. Our relation with future generations in their view is of beneficiary, not cooperative relationship. Our duties to posterity are at best similar to charity. However, I think that the key to grant rights to future people is that even though we do not know great deal about their precise condition (social, political, technological), we know that a) their essential interests would be similar to ours; b) they will have rights to have life-conditions above sufficient threshold; c) we are in a position that we can severely affect these life conditions by our contemporary actions. Many philosophers deny that we have “perfect duties” to future people, just “imperfect” ones (distinction found in Kant’s philosophy). Perfect duties entail corresponding rights, but imperfect duties (such as beneficence and charity) do not (there is no right to charity). If you donate money to the world’s poor and therefore alleviate their suffering, it can be seen as an act fulfilling imperfect duty of beneficence, but the receivers of your money have no right to your donation. On the other hand, if some factory pollutes its neighbourhood and harms its inhabitants, they have valid right claim against its owners. Compensation in this case is not a matter of charity, but of respecting the polluted area inhabitants’ rights. If those are violated, persons responsible for the factory must fulfil their duty. I don’t think that it is reasonable to say future people stand to us in relationship similar to that existing between a beggar and rich person. Therefore, we have perfect duties to future generations; however, we have to say that not all rights of future generations entail duties on our side. Only some rights, so-called passive rights are applicable to future generations and present valid moral claims to regulate our behaviour in the presence. Passive rights are rights not be treated in certain ways, prohibiting certain harmful actions. Because we can see future peoples’ needs and essential interests, it is reasonable to ascribe them negative rights. Still, persistent critic can claim that the group of future generations does not have identifiable persons and therefore it is not intelligible to ascribe rights to them. That would mean we would have duties to persons and still not knowing who these persons are. But future generations are not simply imaginary beings. Their existence is more or less certain, as well as interests underpinning their rights. In a similar vein, many of our contemporary legal and moral duties are so-called in rem duties, which are owed to anyone (against “the whole world”), not identifiable persons as such. For detailed discussion of these issues see Parfit (1986), Kumar (2003).



Dobson writes

“that the natural world—normally ‘invisible’ to political theory—affects, and is affected by, political decisions in a way which makes it necessary to consider it a site of political activity” (A. Dobson, quoted in Mayer 2006, p. 778).

I think that here the political idea of *justice* is indispensable, because it could give us at least some ways how to cope with the normative questions related to environmental problems. Obviously then, I will not be concerned with the environmental justice *movement* (having its origins in the USA), but with environmental justice as an abstract concept in political theory.

This paper will try to defend a contractarian version of environmental justice. Social contract theory holds that moral and political obligations, principles of justice, and legitimacy of political institutions are derived from a hypothetical contract between individuals to whom these norms should apply.<sup>2</sup> Here I understand justice to be

“*moral permissibility* applied to distributions of benefits and burdens (e.g., income distributions) or social structures (e.g., legal systems).” (Vallentyne 2007, p. 548, emphasis in original).

Two parts of environmental justice have to be discerned: 1) that which concerns human-nature relationships, where I would claim that the principles of justice state what human actions are generally permissible when dealing with the natural environment; and 2) that which concerns the distribution of environmental goods and burdens in society through social cooperation.

Furthermore, I will focus on the case of domestic justice, not the case of international (or global) justice. I am a bit reluctant to develop global normative principles straight away, because we can see that the most formative environment for an individual’s aims, values and goals is his domestic society. Solving the case of domestic justice will give us some ideas about the global level, which is still qualitatively different. In the first part of the paper, I will sketch my answer to the question why is necessary to see our natural environment beyond pure instrumentality. Second part shortly introduces the Rawlsian theory of justice and tries to extend its scope so it includes the non-human environment as one of its primary goods being distributed in the society. Finally, in the third part I propose some principles which should inform and regulate human/nature relationship as part of more general framework of a theory of justice.

## 1. Nature and Intrinsic Value

---

<sup>2</sup> Of course, it is a complicated question to what extent contract theories of the past were based upon the idea of hypothetical, rather than actual contract. However, contemporary contractarians uniformly adopt the idea of hypothetical contract allowing them to get rid of many otherwise insurmountable contradictions, which were already so aptly criticized by Hume in his seminal essay *On the Social Contract*, see Hume (1987).

I think there would be only a few of those who would consider human beings radically separate from their natural environment, except for adherents of some version of strict mind-body dualism, like Descartes. Natural environment and more generally the world ecosystem is indispensable for one simple reason: we cannot live without it. We need natural resources; we need air, water, food. Moreover, nature plays an important role in human psychology because of its aesthetic and other functions. Natural environment is essentially important. Basic human potential no matter how understood could not be fulfilled if the natural environment was seriously damaged or utterly destroyed. Taken broadly, nature is instrumentally valuable as being necessary for *any form of life on this planet, including human life*. Does it mean that the natural environment has value apart from human instrumental reasons (i.e. does nature also have an *intrinsic value*)?<sup>3</sup>

My answer to the question would be no, if it is meant by intrinsic value that there exists some real (metaphysical) value apart from human reasoning and valuation. There are no *objective moral* values akin to Platonic forms. On the other hand I think that the answer to our question should be in the affirmative, if we take something having an intrinsic value as opposed to instrumental value, i.e. having an end to itself, without any reference to human good. Contrary to some thinkers (usually dubbed as deep-ecologist, see Naess 1989) I deem the idea of something possessing value even without the existence of a valuing agent as contradictory.<sup>4</sup> Bryan Norton (1984) called this position quite aptly *weak anthropocentrism*, meaning that all valuing of nature is rooted necessarily in human-centred reasons, but this does not degrade nature to be only of instrumental value.<sup>5</sup> There are other authors who hold the view that both instrumental and intrinsic value is subjective in the sense that they need and agent being capable of the act of valuing (see Callicot 1985). Therefore, ‘when we say that some non-human entity has intrinsic value, we do not mean that moral rules apply to it as a moral agent—because, of course, being a moral agent requires the capacity to make moral judgements, and in that sense values are attributed to objects by humans; they are not

---

<sup>3</sup> Instrumental value means here that something has value solely as a mean for something having intrinsic value. Some object having intrinsic value has it for its own sake, with no relation to any other valuable objects. Therefore, if health is of intrinsic value, exercise (as a mean to achieve good health) would be an instrumental value.

<sup>4</sup> Ascribing intrinsic value to some entities without reference to human reasoning seems to be philosophically implausible. It would entail some form of direct cognitive access to what are the interests grounding intrinsic value. But how would such knowledge be possible, if all interests are known only through an act of reason? Seeking purely non-human set of values is probably hopeless, because all interest we ascribe to nonhumans are rooted in human language discourse. Furthermore, the deep ecologists‘ calling for equality of all forms of life in their interest (based on their idea about what intrinsic value is) would probably make human life miserable (probably every satisfaction of human needs clashes with some interests of non-humans) and would lead to necessary sacrifices great number of human lives for upholding interest of non-human entities.

<sup>5</sup> General move from strong anthropocentrism to its weaker forms in political discourse could be discerned in some important international documents, such as the *The Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment* (1972) and subsequent related documents.

discovered. Rather, since we mean that there is development of inherited capacities and faculties in this entity' (De-Shalit 1994). Contrary to many scholars working in the field of environmental ethics I think we need not to see anthropocentrism *per se* as necessarily hostile towards non-human environment. Only some forms of anthropocentrism seem to lead to that conclusion, for example the view that sees nature only as resource completely at our disposal (see Light 2001, pp. 10–12).

Animals or larger natural entities have an end to themselves without any reference to human race, because they were created during the millennia of Earth's evolution long before *Homo sapiens* even existed. Thus, apart from instrumental value for humans, natural entities have their own interests. We should also bear in mind that the separateness of humans from their environment is to a large extent hypothetical. Therefore, nature has intrinsic value and because it is independent of human action it deserves our respect and should not be destroyed unless it is in serious conflict with our essential needs. Just because we have no interest in something (like the wilderness in Antarctica) does not mean *it* does not have value. Another good argument is supplied by A. Vincent, who speaks of nature's indispensability for the development of human reason. Not respecting

“the environment is to act against reason and is thus self-contradictory. If reason directs one to the sustenance of a natural environment (which is its essential presupposition and condition of reason's flourishing) then there are good reasons for obligatory action premised upon intrinsic value.” (Vincent 1998, p. 143, n. 43).

We can call this the evolution argument and it enables us to better appreciate the human-nature relationship in a more subtle manner.

I have said before that every form of life unquestionably needs a healthy environment. Healthy and prosperous natural environment contributes to human flourishing also indirectly, because nature is immensely important for aesthetic feelings and scientific progress (Passmore 2007, p. 581). Furthermore, humans are not just one among the Earth's species, but their capabilities make them special in a sense that potentially everything can be harmed by them given the present state of technology available. That would mean special responsibilities on the side of the humankind that other species simply do not have. We are able to recognize the interests of other animals, plants and life on planet in general. Our position on the planet as the highest form of life that came out of the evolutionary process entails duties on our part to our environment. Terence Ball acknowledges that

“our ever-expanding knowledge of the natural world brings with it an expanded responsibility to recognise the interests (some greens go further, and say ‘rights’) of other creatures. And whilst we may not always be able to promote these interests, we must, as moral and political agents, at least accord them serious consideration in making political decisions and public policies that affect their well-being or, indeed, their very existence” (Ball 2008, p. 543).

To make the whole idea more clear, you can think in a similar way about the protection of

precious *artefacts* generated by millennia of human development (architecture, objects of art etc.). Even though they are not at all necessary for our survival and their value is largely aesthetical, in majority of societies there would be no question about the need of their protection and many societies invest significant amounts of money to achieve this goal. Contrary to enormous costs of artefact preservation and maintenance, nearly every human society proudly takes care of these objects.

There is no difficulty to imagine possible trade-offs between different kinds of intrinsic values (cf. Bell 2006, pp. 216–217). Most of the times we tend to see the environment instrumentally, but there are cases when it is necessary to invoke the idea of nature as worthy to be respected, even if there is no straightforward connection to any human interests. This view can be taken as imposing general *side constraints* on our behaviour towards nature, but it does not say in more detail what our specific obligations are and they have to be worked out separately.<sup>6</sup> However, it does not hold that recognizing nature's intrinsic value automatically creates morally binding reasons to preserve it. It gives some moral guide by saying what is intrinsically valuable, but does not answer the crucial question: which of society's actions related to the environment are good and which are bad (Brennan and Lo 2008)? It seems to be clear that we need principles according to which we can decide possible conflicts inherent to many issues on the environmental agenda.

## 2. Environmental Justice and Rawlsian Social Contract

Moral reasoning sketched in the previous chapter gave us some preliminary thoughts about the human-nature relationship. The philosophical debate sketched in chapter one is only partly relevant to the question of justice. Why? The main reason is that human relations to natural environment have to be in the end ruled by laws given by a legitimate political authority. In contemporary society even the best philosophical argument given cannot overrule standard political and social practices. When I speak about contemporary society I have a society in mind, which is governed by social and political rules sustained and generated by liberal democratic regime.

I propose to tackle the question of environmental justice through the theory of *social contract* inspired by John Rawls as developed in his *Theory of Justice* (Rawls 1971) and subsequent works. Justice, in his view, is the ordering of social institutions in a way that ensures fair cooperation among free and equal citizens (Rawls 2001, p. 27). Principles of justice are applied on the *basic structure* of society, which

“is understood as the way in which the major social institutions fit together into one system, and how they assign fundamental rights and duties and shape the division of advantages that arises through social cooperation. Thus political constitution, legally enforced forms of property, organization of the economy and the nature of the family, all belong to the basic structure” (Rawls 1996, p. 258).

---

<sup>6</sup> On the notion of side constraints and its importance for political thought, see Nozick (1974).

Also, very important is Rawls' idea of the *well-ordered* society, by which he means a society where principles of justice and their justifications are fully public and where all reasonable citizens acknowledge them (Ibidem, p. 14). His view is that any theory of justice, which would not be stable in that kind of society, is not worth pursuing. My goal here is to use Rawls's theory and alter it in the light of constraints related to human relationship with the environment.

But it seems that the social contract theory has a fatal flaw. Such a contract has never happened so how it could have any normative force and its results having a binding force upon us (see Dworkin 1973)? The answer to this objection is that social contract theory rests upon the assumption that a unanimous agreement between citizens in free and fair conditions would show us what kinds of actions or social institutions will be just. It is not that *hypothetical arguments* bind us, but because the normative force is derived from the most *reasonable* procedure the hypothetical contract arguments want to simulate. Jean Hampton nicely explains this point:

“So what we ‘could agree to’ has prescriptive force for the contractarians not because make-believe promises in hypothetical worlds have any binding force upon us, but because this sort of agreement is a device that (merely) reveals the way in which (what is represented as) the agreed-upon outcome is rational for all of us” (Hampton 2007, pp. 482–483).

So the modern version of the social contract theory is not an actual survey of citizens about particular questions concerning justice, but a thought-experiment based reasoning about norms of the justification of moral or political norms.

In Rawls's theory, individuals decide the principles of justice for a society, assuming that they would like to cooperate on the basis of taking each person as free and equal. To ensure that the results of the contract decision are fair, Rawls urges us to use hypothetical device which he calls the *original position* (Rawls 1971, pp. 12–13). This device is highly abstracted traditional idea of the state of nature found among classical social contract thinkers. In the original position, contractors are to be under the veil of ignorance, meaning that they would not have any particular knowledge about their desires, aims, gender, race or social position they occupy in the society (Rawls 1971, p. 18; see Freeman 2007, pp. 154–160). However, they do have knowledge about basic facts governing natural and social phenomena, which we can call basic knowledge of social and natural world's ontology. In the original position as Rawls envisions it, decision making is characterised by absence of potential unfair advantages that particular persons could have, if they knew more detailed facts about their life prospects, social status and so forth. Because the procedure of choosing principles of justice can be seen as fair, the following results of the procedure are *just* and legitimize policies build upon these principles. In Rawls's view, the contractors would reason upon the future principles of justice governing their society by using the method of *minimax* (maximizing the minimum, Rawls 1971, pp. 134–139; see Pogge 2007, pp. 67–73). In situation of great uncertainty, when no one knows what will be his social position in society and other crucial features, it is rational and reasonable to select such principles of justice, where the worst-off

position is the best among the feasible alternatives.<sup>7</sup>

For Rawls, deliberation of individuals within the original position is not the same as the economic bargain of mutually disinterested, isolated, atomistic individuals, with their behaviour driven purely by their self-interest. Rather his goal is to develop fair rules of social cooperation, which presupposes the necessity of cooperation in which all the individuals involved would like be able to justify their actions to others (see Freeman 1990). Rawls in his later work claims that because democratic society is inevitably marked by pluralism of moral, philosophical and religious doctrines, main social and political institutions must be guided by principles, which do not have their source in some particular comprehensive doctrine (*reasonable pluralism*, Rawls 2001, p. 3). We should rather turn to “freestanding” political conception of justice. This political conception is supposed to be based around values ‘latent in the public political culture of a democratic society’ (Rawls 1996, p. 175).

But how can then animals, trees or larger natural units be part of the conception of justice *at all*? I agree here with M. Wissenburg’s claim that nature could possibly figure in the idea of political or distributive justice in three possible ways: 1) as a distributor, 2) as a recipient (organic nature), 3) as a resource (Wissenburg 1993, pp. 6–8). The first point is clearly irrelevant to our discussion. To the second point, I again agree with Wissenburg that plants and inorganic nature only figure as a resource in the idea of distributive justice, but resource here takes a very broad meaning. Justice is about the distribution of natural benefits and burdens for the sake of human and animal needs. Specifically, under social contract theory, animals can be part of the original position as being *represented* by humans, but not as the contracting parties (Ibidem, p. 17). The development of human technologies enables humankind to severely change the Earth’s environment as well as the rapid growth of the human population has shown that the moral basis of responsibility of human actions needs to be adjusted to accommodate the present state of society. There are good reasons for partly extending moral consideration from humans to the environment, even though it is us who have to represent its interests. Natural entities have no rights, but could have morally relevant interests, because it is not necessary for X to have rights though X may have interests (cf. Bandman 1985). If there exist interests of something that has intrinsic value this must be taken into account in the concept of justice, which details which actions are permissible from the moral point of view.

Environmental justice concerns regulating human use of non-human nature *qua* human reasoning. Properly speaking, destructive behaviour towards nature is not unjust in the sense that we are unjust towards animals, plants, natural objects or the ecosystem as a whole; it is immoral because we do not respect what should be respected. Our behaviour can be seen as unjust in the sense that we did not respect what we should have. On the other hand, our duties of justice based on human reasoning can be beneficial to the non-human world (Jamieson 2007, p. 93). The reason for this is that nature, even though it deserves the respect

---

<sup>7</sup> For critique of this type of reasoning see Hare (1973). S. Freeman (2007, p. 167–180) presents reasonable arguments supporting Rawls.

and moral considerations of our actions itself does not have *moral agency*, usually characterised by language, rationality, self-consciousness, and high level of social cooperation. Non-human entities are in my view moral subjects, not moral agents, therefore not being agents of moral reasoning, but demanding moral evaluation.<sup>8</sup> All moral agents are moral subjects, but not vice versa.

I am opposed to the view of non-human nature as having moral agency because it leads to severe difficulties. If, for example, all sentient beings were to be *moral agents*, would they have rights? If so, are we going to take some qualitative distinction between various species of fauna, or are we to grant rights simply to every organic entity? Even then it would not be simply enough, because in the majority of environmental issues we are concerned with holistic entities (ecosystems) rather than individual animals, plants or objects. Non-human animals (less other parts of natural environment) obviously don't have moral autonomy, duties and responsibilities and therefore it is not unjust if they are excluded from the politically relevant community of humans. It is therefore wholly mistaken to imagine non-humans as our "fellow contractors", which should take part in construction of the principles of justice in the original position. Humans have to account for the interest of non-humans (living and non-living), because only humans are capable of *rational and moral reasoning* and only they can influence the societies decision-making process. Specifically in Rawls's own theory, necessary conditions for moral personhood is a) being able to rationally set down and follow one's life plans and goals, and (b) having the capacity for a sense of justice (Rawls 1971, p. 505). On the other hand, non-human entities should be given adequate respect because of the moral side constraints briefly elucidated in part one of this article.

There is one potential problem here. Not all members of the human species satisfy the condition for moral personhood. Generally, normal human being is a moral person, but there are so-called "marginal cases" of humans (for example the mentally handicapped, people in coma or suffering from dementia, infants), who lack the prerequisites to have moral personality (cf. Dombrowski 1997, 2001). No matter how the criteria for moral personhood will be elaborated, they will always be at least some animals who satisfy those criteria, but not some members of the human race. The upshot is that if we ascribe moral personality only to

---

<sup>8</sup> Rawls (1971, p. 512): "But it does not follow that there are no requirements at all in regard to, nor in our relations with the natural order. Certainly it is wrong to be cruel to animals and the destruction of a whole species can be a great evil. The capacity for feelings of pleasure and pain and for the forms of life of which animals are capable clearly impose duties of compassion and humanity in their case". Some authors differentiate between environmental justice and *ecological justice*, where the latter should designate direct relations of justice between the human and non-human world (see Baxter 2005). However, it is unclear how could we be unjust to nature, when natural living and non-living entities are not moral persons. Second, some accounts of environmental justice take the environment purely instrumentally, but it is possible to reject the idea of justice to be applied to nature directly and at the same time take into account the intrinsic value of nature as a part of a theory of justice. There is no moral subjectivity outside the human race, but this does not mean that animals, plants etc. should not be morally respected. It just does not lead to the conclusion that they have to be a part of the deliberation leading to principles of justice. For discussion of this point see Bell (2006, esp. pp. 219–221) and Michael (2000, p. 47–48).

humans and not some of the animals which are more rational than people representing the “marginal case”, we are guilty of prejudice similar to racism, sexism and so on.<sup>9</sup> So for example according to Vandevere persons the representatives in the original position behind the veil of ignorance should not have the knowledge that they might moral persons at all (Vandevere 1979, pp. 371–372). That leads to possibility that the deliberation in the original position will generate principles protecting non-human animals, because the deliberators would not know to what species (able to achieve moral personhood) they belong:

„They might choose principles which preclude treatment of any sentient creature (not posing a serious threat to others) which would render *no life at all* for that creature, on balance (...) preferable to its living.“ (Vandevere 1979, p. 375).

Critique such as Vandevere’s fails for several reasons. 1) The whole idea of original position suits larger Rawls’s goal of his theory of justice and that is his attack on utilitarianism. His position is that utilitarianism is morally defective, because it does not respect individuals with their rights and life goals enough and subsumes all moral reasoning to maximization overall utility. As L.-M. Russow puts it:

“Rawls seems to assume what others have argued for: to respect individuality one must reject the idea that it is rational (rationally obligatory?) to have no or less interest in the fulfilment of one's own desires as in the fulfilment of another being's equally strong interest (...) More specifically, the entire idea of an original position and the veil of ignorance is presented as an alternative to utilitarianism; therefore, any criticism of Rawls's strategy must be consistent with the rejection of utilitarianism that motivates the strategy, or else must reach further and attack the anti-utilitarian arguments on which the original position is based“ (Russow 1992, p. 226).

And that is precisely the reason, why only human moral persons equipped by the two moral capacities should and could decide over principles of justice in the original position. 2) The whole idea of animals deliberating over principles of justice in the original position seems to me to be just far-fetched. The reason is that it would imply we could have sound and coherent idea about how would animals (cognitively and in other ways very different *species* from us) decides over matters that have literally never entered their mind. Sure, animals have interest and legitimate ones that have to be respected at that, but they could not be understood as contractors akin their human counterparts.

Now, liberal states are usually thought to be neutral in the sense that their legitimacy is not supplied by any comprehensive notion of good (derived for example from religion), but by political principles, which ensures that anyone can pursue his own vision of good life as long as he does not coerce his fellow citizens to adopt policies of the state based on his own good. On many issues citizens hold contradictory opinions and it is very hard (some would say, impossible) to objectively decide between them. In every such regime, we can presume

---

<sup>9</sup> See Singer (1988) for classic elucidation of this objection.



with Rawls that there is some kind of threshold of consensus above which there is no guarantee of mutual understanding among citizens due to the nature of language and how open societies work in information exchange. Everybody is affected by *burdens of judgement* (Rawls 1993, pp. 54–58). How it is then possible to develop principles of environmental justice and do not breach the neutrality of the liberal state?

Nevertheless, neutrality does not mean the absence of *any values*. Every political or ethical conception presupposes some form of world ontology, i.e. how the world works and what is the position of the humans inhabiting it. The existence of society in the long run is not possible without protection and improvement of the state of environment, because our demand for natural resources is simply too high and it is rising with increasing living standard in populous countries like India, China, Indonesia, Turkey, Brazil or Mexico.<sup>10</sup> If we suppose that social non-cooperation is not an option when tackling essential problems of human society such as environmental degradation, then it seems reasonable to adopt some sort of limitation on possible life plans of individuals, because they have share the environment with others. Thus, I think the environmental goods should be seen as a part of Rawls' primary goods (indeed a *meta-good*), of which it is reasonable for every person to have more than less, consistent with the same share of goods with other citizens (cf. Rawls 2001, pp. 57–58; Rawls 1982; Wissenburg 2006, p. 115).<sup>11</sup> According to Rawls, these primary goods are basic rights and liberties, freedom of movement and occupation, income and wealth, powers and prerogatives of offices and social basis of self-respect (Rawls 1996, pp. 181, 308–309). We need these primary goods whatever our conception of the good life may be. Subsequently the quality and richness of the environment is important for every human being. Environmental goods are indirectly social, but to a great extent dependent on political and social rules. Rawls acknowledges this point by saying that every just society needs favourable background conditions. We also have to take into account “moderate scarcity” of resources in nearly any

---

<sup>10</sup> Just to mention one example, majority of wood exports from Sub-Saharan Africa go to China. Even though China is still not the world's biggest importer of timber, its growing appetite for this commodity does and will be doing more damage to forests of Siberia, Philippines, Cameroon or Gabon. Endangered species all around Africa also suffer from growing demand of these rare “commodities” mainly from still richer Asians (Michel and Beuret, 2008, pp. 45–60).

<sup>11</sup> In this way we can avoid the objection raised by Rawls himself (Rawls 1971, p. 512) that potential duties of justice towards the non-human environment rest on certain metaphysical ideas of our place in nature, which would breach the requirements that the principles of justice rest on freestanding political conceptions of justice, not on any of the comprehensive doctrines. Also, we have to claim *contra* Rawls (1996, pp. 245–246) that our relation to nature is not one of the basic questions of justice. It certainly is, albeit because of what we owe to other humans, not in spite nature *per se*. Rawls claims that for example wilderness protection is not one of the “constitutional essential” (Rawls 1996, p. 214), but as I have already shown before, healthy and prosperous natural environment is indispensable for humans to enjoy *all of the other constitutional essentials* (political rights, civil liberties etc.). Thus, there are at least some environmental principles, which are fully part of a theory of justice and are able to create an overlapping consensus among the adherents of various reasonable comprehensive doctrines (environmental racism, for example). Some other principles will, on the other hand, fall outside the scope of justice (prohibition of deer hunting, use of laboratory animals etc.). See Michael (2000, pp. 50–52).

human society (Rawls 1987, p. 22). If citizens deem each other as free and equal, there must be principles ensuring the autonomy of each individual's way of life, which also implies just distribution of environmental goods.

Not every person has to adopt strong moral feelings towards nature, but the important point is that these notions are widespread and what is more important, it is more and more socially recognised how the environment is crucially important, biologically, economically and aesthetically. Therefore, all principles of justice must ensure that *there will be as many as possible forms of natural environments available for humans to pursue their vision of life*. Recall that we have said before that every human life and every society is inevitably linked to its environment and to global ecosystem. This could serve as the basis for consensus among citizens on environmental protection policies, their different visions of good life notwithstanding. Value pluralism is central both to ecological and political values (Jayal 2001, pp. 68–69). Even perfect philosophical consent about inherent and relative value of non-human entities cannot solve environmental issues as *political* and *social* question. The reason would be that political and philosophical consent is substantially and procedurally different and consent in the political sense is necessary condition of state's legitimacy (Waldron 1987, p. 140; Achtenberg 1993, p. 92). And only those environmental policies (backed by the coercive power of the state) that could be reasonably justified to all reasonable citizens don't breach the neutrality of the liberal state. Using the previous argumentation, we are able to effectively avoid the problem of neutrality, because no one's lifestyles or ideas of the good are given superiority over another.<sup>12</sup> Otherwise the environmental policies will be illegitimate since they would not show equal respect to all citizens and therefore will be lacking legitimacy (see Nagel 1987).

Claiming environmental goods to be among primary goods depicted above does not mean that the environment taken generally is purely of instrumental value, like income or wealth. Protection and improvement of the natural environment are essential when any human cooperation is concerned, providing us with necessary resources for vital life functions (water, air, food), as well as with resources needed in many other types of human society's production. The important point is that by allowing improvement and protection of human's natural environment to enter our considerations about justice, it can help us to build an overlapping consensus in our society on this question. An overlapping consensus

“is not merely a consensus on accepting certain authorities, or on complying with certain institutional arrangements, founded on a convergence of self- or group interests. All those who affirm the political conception start from within their own comprehensive view and draw on the religious, philosophical, and moral grounds it provides“ (Rawls 1996, p. 147).

Citizens approach the question of justice from different angles and justify their actions by

---

<sup>12</sup> For discussion about the liberal principle of neutrality in relation to environmental policies cf. Michael (2000).

different sets of beliefs, norms and ideals. Because the state's power is coercive, its justification cannot be based on comprehensive moral or religious doctrine, but on principles which will be justifiable from everyone's point of view. Overlapping consensus

“consists of all the reasonable opposing religious, philosophical, and moral doctrines likely to persist over generations and to gain a sizable body of adherents in a more or less just constitutional regime, a regime in which the criterion of justice is that political conception itself“ (Rawls 1996, p. 15).

One of the goals of political theory should be working on building the overlapping consensus around the most important and salient issues in political and social discourse.

I think we can conclude this part by saying that human actions involving environment are should be constrained by three groups of considerations: 1) The essential importance of nature for human life (the *instrumental* consideration); 2) The special position of the human species on the planet (*epistemological* consideration); 3) Nature as having intrinsic value (end in itself) calling for respect (*moral* consideration). The second and third point highlight the reason why we should take in consideration interests of non-human natural entities, even if they are of no *instrumental* value to us. Using the social contract methodology, non-human entities should not be seen as taking part in the deliberation leading to principles of justice within the original position. Even though non-humans are not moral persons and are not directly part of the social cooperation calling for regulation by principles of justice, we have other moral duties towards them which have to be incorporated into general theory of justice.

### 3. Reasoning in the Original Position: the principles

Now we have arrived at the point where we can consider reasoning in the original position. Original position is a hypothetical device, where individuals behind the veil of ignorance decide the principles of justice for their society. Apart from the reasoning in this situation depicted by Rawls (cf. Rawls 1971, § 25–27), the contractors should act on the three types of considerations (instrumental, moral, and epistemological) as depicted in the previous paragraph. This will be done in more detail in form of two additional principles of justice concerned specifically with the question of the natural environment. I have to stress that the principles of justice should be applicable on the basic structure of society, therefore regulating basic rights, liberties, political and legal system, as well as setting rules for the economy and system of property rights, which is very important theme in environmental protection itself (cf. Rawls 2001, pp. 10–12). Rawls himself proposed his two famous principles of justice:

“1. Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.

2. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: (a) They are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of

opportunity; and (b), they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society” (Rawls 1996, pp. 5–6).

Principle 1 takes lexical priority over principle 2, and principle of fair equality of opportunity (2a) over the difference principle (2b), (Rawls 1971, pp. 37–38). Basic rights and liberties protected under principle 1 can be only restricted for the sake of other such liberties, forming an adequate system of basic rights. I think that overall these principles are sound, but they are mainly relevant for the distributive part of the environmental justice problem, i. e. how we potentially to distribute environmental goods and risks among the population are. Rawls’s original principles cannot give us reasons what should be our obligations towards natural environment in a situation when interests of non-human entities are not directly related to human interests. Because there are many contradictory interests going on in public and political debate, we need some other principles, which would enable us to judge these clashes of interest in cases dealing with environmental issues (Achtenberg 1993, p. 96). Also, recognition and representation of disadvantaged groups has to be properly spelled out by the principles.

Concerning the instrumental importance of the environment and our moral obligations to respect it, citizens will choose such principle(s) which will ensure that our capabilities as humans will flourish, but not *at substantive costs to the environment* (see Ball 2006, pp. 217–218). Parties to the contract would also see the present state of environmental degradation. I think the following principle would be satisfactory:

The Improvement Principle: *We are obliged to improve condition of non-human environment, be it in the cities or in the wild. When basic human needs are at stake these interests overweight those of non-human entities.*<sup>13</sup> *If that is the case,*

---

<sup>13</sup> My argument here implies that only members of the human species have all basic rights, primarily right to life, which is not dependent purely on the capacity to have moral personality, but is species dependent. How could such speciesism be justified? Aren’t there humans whose mental capacities (marginal cases) are way behind some higher mammals? We violate our own criteria for who might be deemed moral person (with according rights including the right to life), because we unjustifiably give precedence to humans over some higher mammals only because they are members of our own species. In my opinion, such speciesism is justified for several reasons. First, the capacities of being moral person can be lost (mentally ill, people suffering from dementia), or are not yet fully developed (infants). If sheer bad luck or some other unlucky circumstance didn’t occur, they would develop normal moral personhood. However, these human moral *non-persons* should have all the rights of moral persons, because we identify with them as they are connected to us by empirical conditions of human life. So even if some animals actually have bigger potential for rationality, we don’t have to ascribe them moral personhood, because we simply don’t share our existential human situation with them. (see Wreen 1982, pp. 49–50). Furthermore, in our world only those who are lucky enough could *understand their own moral personhood*. Therefore, it is justified to be a “specieist”, because human personhood is not easily separable from that it is embodied in the members of the human race. Moral personhood is thus rightly identified with human beings alone, and could not be extended to other entities, because purely non-biological descriptive qualifications for personhood alone are not enough to ascribe moral personality (Ibidem, pp. 51–52). The empirical conditions of human existence determining how we perceive and interact with other people’s moral personality present significant constraint on judging who is and who is not a moral person. So humans and non-humans do not differ only alongside some criterion like rationality or sense of justice, but also completely different

*we have to ensure that such alternative is chosen, which will result in the lowest possible level environmental degradation in given situation.*

By basic means here I understand food and shelter, together with economic activities necessary for providing them. The first part of this principle is *consequentialist*, i.e. it measures actions according to their consequences. The second part is *deontological*, stating that some actions are always permissible, but also says that we should always aim at doing the least harm possible.

Why the obligation to improve? The reason is the already bad condition of many non-human and urban environments.<sup>14</sup> It may seem that the improvement principle is too weak and does not respect the environment very much, but that appearance is misleading. First, improvement in this sense means creating possibilities for successful flourishing according to the basic capabilities of living things and the ecosystem in general. Second, actions depressing intrinsic natural value should not be permitted, unless basic human capabilities (nutrition, safety, personal integrity etc.) are at stake. Third, the principle would prohibit many contemporary practices which are clearly environmentally destructive, but will accomplish this in a gradual, rather than radical or revolutionary way, thus improving the environment step by step. Clever tax and market policies (carbon tax, emission trading schemes) could be of some help here, no matter whether these policies are pursued on local, national, regional, or global level. Finally, the improvement principle points to commitment to redress previous wrongful practices and urges us on any actions threatening the environment to think hard what impacts there may be. If improvement of the state of the environment is not possible, maintaining the status quo should be the least permissible course of action.

It can be argued against the improvement principle that there can always be reasonable reasons for giving priority to human interests. But as Elliot stresses, assessments of the impact of human actions (or policies) on the environment

“typically exaggerate benefits for humans, underestimate deleterious environmental impacts, ignore alternative means of benefiting humans, do not investigate alternative social and economic arrangements, underestimate the costs of environmental despoliation and degradation to present and future humans and non-humans and fail to interrogate the connection between quality of life and material wealth” (Elliot 2001, p. 183).

My first principle would surely have far reaching applications if applied constantly, but it is not supposed to measure every action of every individual. Its main aim is to regulate the basic structure (constitution, political and economic system, system of rights) and look to the future.

---

historical and biological characteristics of their life conditions.

<sup>14</sup> The whole debate in environmental ethics/politics/philosophy debate pays sadly too little attention to very important areas of urban environment. To certain extent it is excusable by primary focus on wildlife protection, which is surely necessary. However, majority of people nowadays live in cities, not in countryside; see De-Shalit (1994).

For example, because of the natural resources scarcity, it may be not possible for us to use some resources and still leave enough for others, such as the case of oil or other non-renewable resources. One of our obligations then should be to develop technological capacities so that future generations can cope with their needs (Partridge 2001, p. 386), as well to gradually minimize the use of resources which are not necessary. In the same vein, banning some sort of economically attractive undertakings in protected natural areas needs to be followed by compensation to people, whose means of living had been endangered by this act. On the other hand, the improvement principle does not allow environmental actions which are too burdensome and which result in disrespect to basic human rights, especially among the least advantaged.

The second of my principles of environmental justice concerns the application of political authority in the distribution of environmental goods:

*Principle of Distribution and Accountability: All parties directly or indirectly affected by environmental risk should have these burdens distributed equally among them, but with priority given to the least advantaged. All parties affected must be consulted and given all relevant information for achieving just and fair procedure of bearing environmental costs.*

Generally, the link between environmental policy and democratic decision making is rendered by this principle, which itself is a variant of Rawls' difference principle (see Mayer 2006, pp. 782–786). If we want to treat citizens as free and equal, just procedures must be ensured to deal with such grave issues as environmental degradation. Concerning the distribution of environmental burdens, it should be seen as unjust if the majority of society would benefit from policies causing environmental degradation, which falls heavily on some already in different terms disadvantaged minority. There are many examples of this issue described in the literature (see Shrader-Frechett 2002; Shiva 2000; Schlosberg 2004, pp. 522–529). The two principles stated above should not be seen as disconnected. Applying the first principle could positively affect the question of distributive environmental justice and vice versa. I would like to invoke again the idea of primary goods. If it would be reasonable for every citizen to have more rather than fewer primary goods with the proviso that it is compatible with the same amount for everyone there is no reason why political decisions about environmental goods and costs as well as property rights should not be regulated by the concern for equal and fair distribution (see Rawls 1971, pp. 58–59).

Take the following case. Public authorities are thinking about building a power plant in your neighbourhood, which will cause environmental damage to some extent. First, one should consider whether the first principle is violated. If the facility is necessary (i.e. it satisfies the condition that it is needed to meet some of the basic human needs), or it would improve the intrinsic value of the environment overall (some other less efficient power plant could be closed instead of the new one), the building of the power plant is to be justified. The power plant should also be constructed using the most environment friendly technology available to one's society. With respect to the second principle, we have to ensure that the construction would not place too much of a burden on citizens who will be afflicted by the

construction, otherwise they should be adequately compensated. Particular cases would depend on the potential legal structure incorporating the second principle. But we have to bear in mind that we should still do the least possible environmental damage possible. Following the principle of distribution and accountability would mitigate to large extent many of the issues of environmental degradation, which falls unequally on people who do not benefit from the particular policy involved. The obligation to take into account the interests of all parties concerned would reduce behaviour otherwise *imposed by the authorities* without any democratic control on a particular people or region. And it would also protect the interests of those who do not have a voice in political debates, like the poor, children, disadvantaged ethnic minorities, simply all those who are in danger of being disproportionately hit by pollution or other instance of environment degradation (Shrader-Frechette 2002, pp. 6–7). Sometimes it is necessary that somebody has to bear disproportionate environmental costs (like in case of power plants supplying electricity for the whole nation without anyone wanting them to be built in their living area), but this cannot come without just compensation and assurance that the best level of technology and protection for the local population available will be used.

Would a society guided by such principles as depicted above be liberal in the sense that it would not overstep somebodies basic human rights and liberties? There are many real-world examples when environmental policies lead actually not only to further degradation, but also to erosion of democratic decision-making procedures. For example, N. G. Jayal in his survey of environmental policies in India found out that wilderness preservation in India suffers from lack of official's actions transparency and denial of usufruct or property right to indigenous citizens is widespread. Few actions are taken to educate the inhabitants of their rights and necessities of wilderness preservation and compensation is sorely needed for damage done by protected animals (Jayal 2001, pp. 69–81). In many parts of the third world, wildlife protections resulted in grave loss in political values, such as autonomy, representation, and freedoms of person. At worst, overzealous environmental protection can lead to various human rights abuses.

But this does not mean we should give up environmental protection altogether. This leads us again to the urgent necessity of having clearer idea of environmental issues taking part of public agenda and decision-making process. Rawls says that the political conception of justice, which treats its citizens as free and equal within fair social cooperation, must be *public* to be stable. The reasoning is as follows: citizens obey political authority only if they can see basic political principles as reasonable in a way that everyone would see as reasonable as well. L. Wenar writes that

“citizens engaged in certain political activities have a duty of civility to be able to justify their decisions on fundamental political issues by reference only to public values and public standards” (Wenar 2008).

Therefore, principles of justice have to rest upon reasons that can be seen as reasonable to all citizens. For example, principles having its basis in the Bible or any other revelation would not count as public, reasonable to all citizens irrespective of theirs other moral or religious

views and doctrines. My second principle satisfies this condition of publicity and, because it calls for throughout democratic control of environmental legislation, should not lead to erosion of human rights or other important values.

Do my principles of justice have any specific implications for day-to-day policies of the state in the social and economic sphere? Nowadays the most often used principle for judging a policy is the cost-benefit analysis. Although being in many ways indispensable, as a sole decision-making procedure it can lead to serious infringements of justice and other relevant political and social norms. Every society needs to find balance between ecological, economic, and social rationality. Maximizing the rationality of some subsystem of the society can lead in the end to “loss of overall rationality and systemic failure” (N. Luhman, quoted in Ferris 1993, p. 148). On the other hand, giving the environmental interests bigger leverage over economic ones can have positive impacts on social equality and disadvantaged groups’ emancipation. For example, tackling the problem of severe air pollution in particular area means that distribution of environmental goods among the state’s population had become more equal and this can have positive economic effects in the long term.

Long term planning seems absolutely crucial in contemporary environment policy when the state of environment is given its proper considerations. The most promising strategies seem to be increasing the efficiency of energy consumption, support for effective public transport and careful and informed urban planning (see Ferris 1993, pp. 153–157). Even though basic economic rationality of ecological modernization of human society needs to be respected, sadly many new technologies are not supported very much. There will always be a clash between state policy and various individual rights, however, considering environmental justice there are many groups that are clearly disadvantaged in distribution of environmental risks. Environmental philosophy cannot be simply a model for social policy, because there is too much controversy in many issues involved. Nevertheless, we should do our best to find solutions being more just, i.e. those distributing the least negative externalities for the rest of society. Another important problem is the interconnectedness of environmental and intergenerational justice. Various solutions were proposed, but every contemporary society has to tackle the issue of environmental degradation and its asymmetrical impacts on various groups in population having the long term impact of these processes in mind (cf. Clements 2012, pp. 149–181).

#### **4. Conclusion**

In this paper, I’ve attempted to present the case for environmental justice approached through the modern version of social contract theory prominently represented by the works of John Rawls. I have proposed to acknowledge certain moral side constraints in dealing with non-human environment. Also, I spent some time on justifying the incorporation of environmental criteria in social contract theory. This effort generated a set of principles, which I see as necessary supplement of Rawls’s original principles of justice. I have to admit that I have probably left too many points aside. Most serious of these would be the question of which



principles of environmental justice would be applicable globally. But I think that my approach to environmental questions through the social contract theory can be fruitful, because it looks towards environmental principles which can be pursued by any legitimate political authority in the eyes of its citizens and can bring greater coherence and transparency to the process of making principles to deal with the environment. A. Vincent opposes the idea of environmental justice on the grounds that it would need a much larger change in the metaphysical picture of the human position in the wider, natural world (Vincent 1998, p. 139). I think this approach is mistaken. The question of environmental justice is not ‘how can we be unjust towards nature,’ but ‘what should be our obligations towards nature and *other people*’ given the fact that the natural environment is essential to us.

## Bibliography

- Achtenberg, W. (1993): „Can Liberal Democracy Survive Environmental Crisis? Sustainability, Liberal Neutrality and Overlapping Consensus.“ In *The Politics of Nature*, eds. A. Dobson & P. Lucardie, Routledge, London and New York, 1993, pp. 81–101.
- Ball, T. (2008): „Green Political Theory.“ In *The Cambridge History of 20<sup>th</sup> Century Political Thought*, eds. T. Ball & R. Bellamy, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 534–532.
- Bandman, B. (1986): „Do Future Generations Have the Right to Breathe Clean Air?“ *Political Theory* 10: 95–102.
- Baxter, B. (2005): *A Theory of Ecological Justice*. Routledge, London and New York.
- Bell, D. R. (2006): „Political Liberalism and Ecologic Justice.“ *Analyse und Kritik* 28: 206–222.
- Brennan, A. & Lo, Y. S. (2008): „Environmental Ethics.“ In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, [online]. Available from: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental>.
- Callicot, B. (1985): „Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics.“ *Environmental Ethics* 7: 257–275.
- Clements, P. (2012): *Rawlsian Political Analysis*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- De-Shalit, A. (1994): „Urban Preservation and the Judgement of Solomon.“ *Journal of Applied Philosophy* 11: 3–13.
- Dombrowski, D. A. (1997): *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*. University of Illinois Press, Champaign.
- Dombrowski, D. A. (2001): *Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism*. State University of New York Press, New York.
- Dworkin, R. (1973): „The Original Position.“ *University of Chicago Law Review* 40: 500–

533.

- Elliot, R. (2001): „Normative Ethics.“ In *A Companion to Environmental Philosophy*, ed. D. Jamieson, Blackwell, Oxford, 2001, pp. 177–191.
- Ferris, J. (1993): „Ecological versus Social Rationality.“ In *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory*. eds. A. Dobson & P. Lucardie, Routledge, London, 1993, pp. 145–158.
- Freeman, S. (2007): *Rawls*. Routledge, London and New York.
- Freeman, S. (1990): „Reason and Agreement in Social Contract Views.“ *Philosophy and Public Affairs* 19: 122–157.
- Giddens, A. (1990): *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press, Stanford.
- Hampton, J. (2007): „Contract and Consent.“ In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, eds. R. E. Goodin, P. Pettit & T. Pogge, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 478–492.
- Hare, R. M. (1973): „Rawls’s Theory of Justice.“ *Philosophical Quarterly* 91: 144–155, 241–252.
- Hume, D. (1987): *Essays. Moral, Political, and Literary*. Liberty Fund, Indianapolis.
- Jamieson, D. (2007): „Justice: The Heart of Environmentalism.“ In *Environmental Justice and Environmentalism*, eds. R. Sandler & P. Pezzullo, The MIT Press, Cambridge and London, 2007, pp. 85–101.
- Jayal, N. G. (2001): „Balancing Ecological and Political Values.“ In *Political Theory and the Environment*, ed. M. Humphrey, Frank Cass, London and Portland, 2001, pp. 65–88.
- Kumar, R. (2003): „Who Can Be Wronged?“ *Philosophy and Public Affairs* 31: 99–118.
- Light, A. (2001): „The Urban Blindspot in Environmental Ethics.“ In *Political Theory and the Environment*, ed. M. Humphrey, Frank Cass, London and Portland, 2001, pp. 7–35.
- Mayer, J. M. (2008): „Political Theory and the Environment.“ In *The Oxford Handbook of Political Theory*, eds. J. Dryzek et al., Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 773–791.
- Michael, M. A. (2000): „Liberalism, Environmentalism, and the Principle of Neutrality.“ *Public Affairs Quarterly* 14: 39–56.
- Miller, D. (2003): „A Response.“ In *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller’s Political Philosophy*, eds. D. A. Bell & A. de-Shalit, Rowman & Littlefield, Lanham, 2003.
- Nagel, T. (1987): „Moral Conflict and Political Legitimacy.“ *Philosophy and Public Affairs* 16: 215–240.
- Naess, A. (1989): *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York.
- Parfit, D. (1986): *Reasons and Persons*. Oxford University Press, Oxford.

- Passmore, J. (2007): „Environmentalism.“ In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, eds. R. E. Goodin, P. Pettit & T. Pogge, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 572–592.
- Pogge, T. (2007): *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford and New York.
- Shrader-Frechette, K. (2002): *Environmental Justice*. Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Rawls, J. (1982): „Social Unity and Primary Goods.“ In *Utilitarianism and Beyond*, ed. A. Sen, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 159–185.
- Rawls, J. (1987): „The Idea of an Overlapping Consensus.“ *Oxford Journal of Legal Studies* 7: 1–25.
- Rawls, J. (1996): *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.
- Rawls, J. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Russow, L.-M. (1992): „Animals in the Original Position.“ *Between the Species* 8: 223–229.
- Shiva, V. (2000): *Stolen Harvest*. South End Press, Cambridge.
- Singer, B. (1988): „An Extension of Rawls’ Theory of Justice to Environmental Ethics.“ *Environmental Ethics* 10: 217–231.
- Schlosberg, D. (2004): „Reconceiving Environmental Justice: Global Movements and Political Theories.“ *Environmental Politics* 13: 517–540.
- Vandevere, D. (1979): „Of Beasts, Persons, and the Original Position.“ *The Monist* 62: 368–377.
- Van Parijs, P. (2003): „Difference Principles.“ In *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 200–240.
- Vallentyne, P. (2007): „Distributive Justice.“ In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, eds. R. E. Goodin, P. Pettit & T. Pogge, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 548–562.
- Vincent, A. (1998): „Is Environmental Justice a Misnomer?“ In *Social Justice from Hume to Walzer*, eds. D. Boucher & P. Kelly, Routledge, London and New York, 1998, pp. 123–143.
- Waldron, J. (1987): „Theoretical Foundations of Liberalism.“ *The Philosophical Quarterly* 37: 127–150.
- Walker, D. (2009): „Globalizing Environmental Justice.“ *Global Social Policy* 9: 355–382.
- Wenar, L. (2008): „John Rawls.“ In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, [online]. Available from: <<http://plato.stanford.edu/entries/rawls>>.
- Wren, M. J. (1982): „In Defense of Speciesism.“ *Ethics and Animals* 5: 47–60.
- Wissenburg, M. (2006): „Liberalism.“ In *Political Theory and the Ecological Challenge*, eds. A. Dobson & R. Eckersley, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 20–34.

Wissenburg, M. (1993): „The Idea of Nature and the Nature of Distributive Justice.“ In *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory*, eds. A. Dobson & P. Lucardie, Routledge, London, 1993, pp. 3–20.

# Compatibilism and Conscious Will

## Kompatibilismus a vědomá vůle

*Michaela Košová*

Katedra filosofie a dějin přírodních věd

Přírodovědecká fakulta

Univerzita Karlova v Praze

Viničná 7, 128 44 Praha 2

michaela.kosa@gmail.com

### Abstract/Abstrakt

Daniel Dennett's compatibilism based on redefining free will via broadening the concept of self to include unconscious processes seems to disappoint certain intuitions. As Sam Harris points out, it changes the subject from the free will we seem to intuitively care about – conscious free will. This compatibilism is untenable since conscious will seems to be an illusion. However, if we take Dennett's idea of "atmosphere of free will" and view conscious will as an important concept or "user illusion" which is one of the atmosphere's building blocks, we can see how a new compatibilism could be reached. Although from the point of view of scientific thinking conscious will seems illusory, inspired by Wilfrid Sellars's conception of manifest and scientific images we can start to understand free will as existing on its own conceptual level. The confusion stems from mixing the two frameworks.

Kompatibilismus Daniela Dennetta, založený na redefinování svobodné vůle skrze rozšíření konceptu „já“ o nevědomé procesy, se zdá být v nesouladu s jistými intuicemi. Jak upozorňuje Sam Harris, vyhýbá se té svobodné vůli, o kterou nám zřejmě intuitivně jde – vědomé svobodné vůli. Tento kompatibilismus je neudržitelný, protože vědomá vůle se zdá být iluzí. Když ale přijmeme Dennettovu myšlenku „atmosféry svobodné vůle“ a nahlédneme vědomou vůli jako důležitý koncept nebo „uživatelskou iluzi“, která je součástí této atmosféry, můžeme najít cestu k novému kompatibilismu. Ačkoliv se z vědeckého pohledu zdá být vědomá vůle iluzí, inspirování koncepcí zjevného a vědeckého obrazu Wilfrida Sellarse můžeme porozumět svobodné vůli jako existující na své vlastní konceptuální úrovni. Zmatení přichází právě s mícháním zmiňovaných dvou rámců.

### Introduction

In this paper I would like to introduce and discuss two approaches towards the problem of free will: Daniel Dennett's compatibilism and Sam Harris's determinism. My aim is to both problematize and find inspiration in ideas of these authors in order to better understand the confusion which comes together with the ever controversial question about the possibility of compatibility of free will and strict physical laws and the role that conscious awareness plays

in it. The main issue will be to characterize and confront two levels of thinking about free will – the unreflective intuitive level and the scientific, more fine-grained level.

In the first section I will introduce Daniel Dennett's conception, in the second Sam Harris's criticism of Dennett and his own conclusions. In the third section I will try to point to the strengths and weaknesses of both approaches and use the strengths to reveal such approach toward the problem which would enable us to understand the confusion concerning free will and find a possible way to clarify it. This should possibly lead to a new formulation of compatibilism and an answer to the question how we can keep both intuitive and scientific understanding of free will while avoiding paradoxes and tensions.

### Compatibilism?

One of the crucial aspects of Daniel Dennett's conception is his attempt to demonstrate the illusoriness of our unreflective common-sense concept of free will which is closely connected to the concept of self. In order to understand the mechanism of how our concept of free will arises, it is important to turn to the concept of causation. Dennett mentions experiments conducted by Daniel M. Wegner which demonstrate the propensity of subjects to "misattribute decisions to themselves that are in fact being made by somebody else."<sup>1</sup> Causation is very problematic issue in the history of philosophy. We keep realising that the way we view causes and effects is largely dependent on our natural tendency to be

"overeager to interpret, to "notice" things causing other things when, in fact, both "cause" and "effect" are effects of complex machinery that is hidden from us – backstage, in effect."<sup>2</sup>

It is all about *our* interpretation of what we observe. We are not getting the "real" causes served on a platter and according to Wegner, our experience of conscious will arises from the process which interprets the connections between our thoughts and actions, not from the connections themselves.<sup>3</sup> When we feel that we do something consciously and voluntarily, it is only our interpretation of what is actually going on.

In fact, as Dennett points out, we only observe our decisions *arriving*; we never see the whole process of them *being made*. "We have to see how we are going to decide something, and when we do decide, our decision bubbles up to consciousness from we know not where."<sup>4</sup> From this perspective it seems that we are strangely bereft of the real responsibility for our actions. We are only observers of the results coming from the impenetrable depths of our unconscious minds. This has a lot to do with "the idea of the self as a unitary and cohering point of view on the world", an illusion which arises when we are trying to come up with an

---

<sup>1</sup> Dennett (2003, p. 243).

<sup>2</sup> Ibidem, p. 244.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Dennett (1984, p. 78).

interpretation of a certain action and when we try to answer the question “Did *I do that?*”<sup>5</sup> This “illusion” is very useful since it helps us interpret in an effective way certain events we encounter. Under deeper observation, however, it doesn’t really make much sense.

By intuitively accepting the idea that our conscious self is really “the entity” which actually makes all the voluntary decisions, we implicitly accept some sort of “supernatural free will”. If we don’t assume that the decisions arrived to consciousness from intricate webs of unconscious processes, the only possible explanation is that they had to come from “nowhere”; they simply appear to conscious self somehow miraculously. Thus, conscious self is the only entity available to take the responsibility: “...we exploit the cognitive vacuum, the gaps in our self-knowledge, by filling it with a rather magical and mysterious entity, the unmoved mover, the active self.”<sup>6</sup> Dennett explicitly claims that free will thus understood does not exist. His position is succinctly captured in the following two sentences:

“If you are one of those who think that free will is only *really* free will if it springs from an immaterial soul that hovers happily in your brain, shooting arrows of decision into your motor cortex, then, given what *you* mean by free will, my view is that there is no free will at all. If, on the other hand, you think free will might be morally important without being supernatural, then my view is that free will is indeed real, but just not quite what you probably thought it was.”<sup>7</sup>

He suggests that free will is compatible with unconscious processes doing most of the work. We are not only the conscious tip of an iceberg; we are much more than that, all the intricate unconscious processes included. As Dennett often emphasises, there is a danger in excluding too much from our concept of self:

“As I never tire of pointing out, all the work done by the imagined homunculus in Cartesian Theater has to be broken up and distributed in space *and time* in the brain. It is once again time to repeat my ironic motto: If you make yourself really small, you can externalize virtually everything.”<sup>8</sup>

In other words, according to Dennett, free will is real, but it needs to be redefined in the face of deeper insight into its underlying mechanisms, especially into the basis of the concept of self. On the one hand, he uncovers the illusoriness of the conscious self understood as the ultimate source of decisions and, on the other, he tries to save free will by widening the concept of self: we are not only the conscious observers but also the unconscious (and possibly deterministic) processes lying behind.

What is interesting, however, is that in Dennett’s positive account the unreflective concept of “supernatural” conscious free will doesn’t disappear altogether. This idea, as I see

---

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>7</sup> Dennett (2003, p. 223).

<sup>8</sup> Ibidem, p. 238.

it, is very important for the constitution of what Dennett calls “the atmosphere of free will”. This is an important conceptual atmosphere which enables us to think about the world in a certain way: we ascribe to people intentions, plans, hopes, etc., and we can honour them or blame them – all this because we perceive them as agents possessing free will:

“The idea that we have free will is another background condition for our whole way of thinking about our lives. We count on it; we count on people “having free will” the same way we count on them falling when pushed off cliffs and needing food and water to live...”<sup>9</sup>

It seems to me that the kind of free will that we ascribe to ourselves and to others has to be, in fact, the “supernatural” conscious kind. We can be aware of its illusoriness, but we still employ it, intuitively and unreflectively, on the everyday practical basis. Dennett never explicitly states it like this but I think that no other concept of free will would really do the job. I will return to this problem in the last section.

The mentioned “atmosphere of free will” is something that had to come into being gradually. Dennett attempts to convey an exhaustive analysis of mechanisms which play crucial role in the process of constituting the atmosphere of free will. He starts by uncovering continual emergence of reasons, intentions and interests out of complex set of conditions whose elementary roots are bereft of such attributions.

“In the beginning, there were no reasons; there were only causes. Nothing had a purpose, nothing had so much as a function; there was no teleology in the world at all. The explanation for this is simple: there was nothing that had interests.”<sup>10</sup>

The first “interests” evolved much later as a result of gradual process of complexity accumulation. They were no full-fledged interests which are characteristic of human beings today, however. We only call them interests because we project concepts of our present perspective onto much simpler things which exhibit familiar patterns. In the spirit of this reflection we say that simple replicator’s interest is self-replication.<sup>11</sup> The interests became better defined with the development of the replicators’ abilities to “defend their own interests” and “preserve this and that (their varieties of *homeostasis*)”.<sup>12</sup> This means that certain concepts which we consider to be capturing some irreducible aspects of reality are emergent – they are our cognitive reactions to the results of the initial conditions gradually changing in virtue of being formed under the influence of simple, arbitrary principles, namely the evolutionary principle as described by Darwin (his “strange inversion of reasoning”).

As I understand it, the fact that we tend to think in terms of reasons, intentions, etc., is due to *our* inability to view the whole complicated interplay of various factors. When we say

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>10</sup> Dennett (1984, p. 21).

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 22.



that they “came to be”, we mean that *we* started to see the world this way. This could be nicely illustrated also by Dennett’s example describing two chess programs playing a match. Provided that the programs are complex enough, we view the combat as very suspenseful – from what we are actually able to consciously observe we can never predict which computer will win. However, the programs are in fact determined:

“What from one vantage point appear to us to be two chess programs in suspenseful combat can be seen through the “microscope” (as we watch instructions and data streaming through the computer’s CPU) to be a single deterministic automaton unfolding in the only way it can, its jumps already predictable by examining the precise state of pseudo-random number generator. There are no real “forks” or branches in its future; all the “choices” made by A and B are already determined.”<sup>13</sup>

Unable to “see” the actual determinism of the situation, we are led to think of the computers as making choices and having various possibilities. Even though they are much simpler than human beings, we can still find it useful to treat them as agents and ascribe intentions to them.<sup>14</sup>

According to Dennett, free will is not to be understood as some pre-existing feature of our existence; in fact, it evolves: “It is an evolved creation of human activity and beliefs, and it is just as real as such other human creations as music and money. And even more valuable.”<sup>15</sup> Concept of free will emerges as a result of our reaction to certain complex conditions. As we could see, intentions were not there at the very beginning. They came with complexity and so did the idea of responsible agents.<sup>16</sup> The idea of conscious free will is an emergent concept: even though it seems to capture something which escapes physical laws, it arose from completely natural conditions. It enables us to see the world in a specific way and helps us to act more effectively. Even though our perception of ourselves and other people is illusory on closer inspection, it is useful. This thought comes forward for example when

---

<sup>13</sup> Dennett (2003, p. 80).

<sup>14</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>16</sup> According to Dennett, the atmosphere of free will consists of concepts such as “*intentional action, planning and hoping and promising – and blaming, resenting, punishing and honoring*”. Ibidem, p. 10. It seems that this conceptual complex is a basis for our understanding of us and other human beings as moral and responsible persons. Thus, as I understand Dennett, free will, personhood and moral responsibility go hand in hand, being connected through intentions, planning of acts and subsequent praise or blame for these acts: as soon as beings evolve their own intentions and ability to plan acts following these intentions, they become responsible for their conduct because interaction between such beings naturally implies concurrent evolution of the atmosphere of free will and belief in free will (a kind of “bootstrapping”). We like or dislike certain actions and it is only logical to trace them back to those “bundles of intentions” that are their source. Ascribing responsibility is a tool which helps us influence behaviour of others as well as our own – praise encourages, blame discourages and the “air” of free will filled with responsibility makes us certainly think twice about our actions since they build our “moral image”.

Dennett discusses the shift from *design stance* to *intentional stance*. Imagine a designer who creates simple entities operating according to some simple principles. As he manages to develop more complex systems, there will come a point when he can start thinking of them as rational agents with intentions, beliefs, etc. This helps the designer to think of them on a higher level without being flooded by unnecessary details of the complicated mechanisms underlying the observable behaviour of the entities in question:

“It makes life blessedly easier for the high-level designer, just the way it makes life easier for us all to conceptualize our friends and neighbours (and enemies) as intentional systems.”<sup>17</sup>

The simplification brought about by the above described conceptualisation is similar to a familiar case of computer users. Dennett mentions the way software designers simplify and even distort the truth about the real workings of the computer so that it can be manipulated by the users intuitively. One can click and drag, hear various sound effects and orientate according to icons on the desktop – all this draws on usual and natural ways we perceive the world around us and act in it. Similarly, communication between people with a “self” provides access to such features of agents which are much easier to grasp and operate with than otherwise very intricate nets of brain processes. The concept of self certainly makes it easier to communicate what is going on in our brains and to influence other agents.<sup>18</sup> It is all about making things more effective on a higher level of complexity. Reality may get distorted but the most important thing is that the “trick” works in the end.

What we encounter here is the problem of confrontation of two different levels of our view of the world. As Dennett points out (referring to Sellars), on the one hand, there is an unreflective every-day view – all the phenomena we see with naked eye, middle-sized objects and rates of change, etc. (“manifest image”). On the other hand, we also have “scientific image”. For example,

“we understand that while “water” is a mass noun for us, water is also a swarm of countable molecules, whose trajectories are trackable in principle, and sometimes even in practice (with the aid of prosthetic extensions of our senses).”<sup>19</sup>

We are capable of abandoning our manifest image and start looking at the world differently, using “more fine-grained level of description”. While adopting this new outlook we start realising how problematic our everyday commonsense thinking really is. However, the truth is that we need our intuitive understanding and it is the only way to think on a day-to-day basis. We can clearly see it in the case of free will problem: we are deliberators and if we want to deliberate effectively, we must be faithful to certain unreflective concepts (e.g. “open future”, even if determinism is true).<sup>20</sup> I believe that effectiveness is really the key issue here:

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 248f.

<sup>19</sup> Dennett (1984, p. 114).

<sup>20</sup> Ibidem, p. 114f.

we have to work with what we have and we have finite and bounded epistemic equipment. If we were able to process all the information concerning the intricate causal interactions pertaining to micro-level in short time, we wouldn't need "user illusions". But we do need the concept of self precisely because it provides us with the ability to predict behaviour and orientate in the world of complex beings while we only have to process relatively small amount of information. We project "intentions" and "beliefs" into others and ourselves because it works in the end – we are capable of accurate predictions and effective interactions. Concepts concerning personhood serve us well and thus influence dramatically the way we intuitively view reality – even though in this case we are not "knowers", as we tend to think, but "constructors" of useful conceptual tools. As by using computer, we don't learn about the mechanisms which make all the applications possible; we simply use them and learn on this user-level.

In my opinion, the main advantage of Dennett's conception of free will is that it brings forward a certain idea of "concept-emergence". A level of reality which seems utterly unique and irreducible (as the above discussed level of the atmosphere of free will) can arise from much simpler elements, provided that these elements are arranged into sufficiently complex structures (beings like us) entering mutual interaction. The important thing to realise is that the feeling of novelty and irreducibility results from the way the complex situation in question is perceived by us. Various levels of thinking about the world are to be considered. On practical or day-to-day level it would be highly ineffective to try to keep track of all the details and that's why appropriate simplification or even distortion comes in handy. In other words, intricate complexity yields novel properties *for us*, because *we*, finite and cognitively bounded beings, need to effectively handle this complexity.

From the everyday perspective, the scientific image is unnatural. Our basic understanding of the world is based on various intuitions and unreflective concepts which work like useful shortcuts or user illusions. Once we look deeper into the mechanisms that ground the familiar phenomena we suddenly encounter completely different world which so often contradicts our everyday perception. Thus, in order to avoid confusion, it is important to realise that the everyday view and the scientific view have to be carefully distinguished. Dennett goes in this direction but I don't think that he fully articulates the role of the intuitive level. He redefines free will in terms of the scientific view and by this introduces certain confusion into the problem – the "redefined free will" belongs to the scientific framework, but the original "intuitive free will" is something quite different. Dennett confuses the two possible meanings and bases his compatibilism on this confusion. I will discuss this further in the following sections.

### **Changing the subject**

Sam Harris attacks Dennett's conception as problematic in his own account of free will whose style is perhaps more popular than philosophically deep but it rightly points to some important issues. This has to do with the role that our intuition plays in the problem. Harris emphasizes

the subjective strength of our everyday common-sense concept of free will. He directly opposes Dennett's compatibilism, especially his claim that we are not only the conscious tips of an iceberg, but also the intricate unconscious neural processes. Harris stresses again and again that the free will problem is based on psychological fact – the feeling most people have about their free will:

“Compatibilists generally claim that a person is free as long as he is free from any outer or inner compulsions that would prevent him from acting on his actual desires and intentions. (...) The truth, however, is that people claim greater autonomy than this. Our moral intuitions and sense of personal agency are anchored to a felt sense that we are the conscious source of our thoughts and actions.”<sup>21</sup>

According to Harris, compatibilists simply “change the subject”: they ignore the subjective feeling people have about their status as conscious agents and serve us with a specific concept of person instead. What makes the problem of free will so acute is the *feeling of agency and moral responsibility*, and to ignore this is to miss the whole point.<sup>22</sup> According to Harris, there is no place for compatibilism because it ignores the only kind of free will worth talking about – and this kind of free will simply doesn't exist.

To support his claim that we simply don't have free will, Harris too turns to the problem of the attribution of agency and mentions the scientifically described cases showing the unreliability of our interpretation skills. According to him, our interpretation of the cause-effect relation between our thoughts and actions is even more erroneous than we tend to think: “There is no question that our attribution of agency can be gravely in error. I am arguing that it always is.”<sup>23</sup> It is not only actions but also intentions whose origins we interpret incorrectly. The problem is that we are consciously aware of our intentions and we intuitively believe these intentions to originate from our conscious selves. Their true source is, however, hidden from us. It belongs to the realm of unconscious brain events that we don't intend.<sup>24</sup>

So for Harris it is all about the subjective feeling of agency and our intuitions. The concept of free will he is interested in is the unreflective concept which, according to him, most people share. This is what Dennett would call “supernatural” free will, since under closer observation it doesn't make sense. It implies decisions coming from nowhere and suddenly appearing in our consciousness. If the conscious self was their ultimate author, we would stand face to face with a strange idea that we create ourselves *ex nihilo* – that our decisions-building blocks of our moral character, pop up suddenly without any prior warning thanks to the god-like power of our conscious self and *nothing else*. However, when we give this problem a deeper thought it seems only natural that every decision has to be based on

---

<sup>21</sup> Harris (2012, p. 27).

<sup>22</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 32.

something. We need some prior background of knowledge and experience in order to deliberate and it should not be very surprising that *unconscious* brain processes play the main role. When we really think about it we realise that there is no reason to presuppose an agent independent of all the possible influences. On the contrary, both outer influences and those coming from our own brain are in fact necessary for a process of deliberation and the resulting decision to take place. Harris agrees with all this, but for him it doesn't imply that we are more than the conscious self. Rather, it implies that we, conscious selves, live in an illusion.

Harris, unlike Dennett, doesn't try to "save" free will; he simply states that we don't have it. He "analyses free will away" and doesn't seem to find any particularly positive role for the unreflective concept in our everyday lives. He acknowledges that thinking about free will in terms of its illusoriness might have some bad impact on certain moral tendencies (he mentions example of students who cheated more after being confronted with an argument against the existence of free will). On the other hand, he claims that "the truth" could possibly increase one's "feelings of compassion and forgiveness".<sup>25</sup> Anyway, his ultimate claim is that "The illusion of free will is itself an illusion." We might feel that we are the conscious authors of our decisions but as soon as we try harder and explore our experience more thoroughly, we realise that we don't even feel supernaturally free anymore:

"It is not that free will is simply an illusion – our experience is not merely delivering a distorted view of reality. Rather, we are mistaken about our experience. (...) Our sense of our own freedom results from our not paying attention to what it is like to be us. The moment we pay attention, it is possible to see that free will is nowhere to be found, and our experience is perfectly compatible with this truth. Thoughts and intentions simply arise in the mind. What else could they do?"<sup>26</sup>

There simply seems to be no place left for conscious free will.

### **Two conceptual worlds**

In my opinion, both Dennett's and Harris's conceptions share a common problem: neither Dennett nor Harris distinguishes properly between the two levels of conceptualization of free will.

Dennett refuses the unreflective concept (the one emphasized by Harris) as "supernatural" and illusory and redefines free will in terms of broader understanding of its mechanisms. On the other hand, he seems to acknowledge the importance of our thinking

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 56. This might seem paradoxical and lead us to think that Harris contradicts himself. I believe, however, that he simply tries to show precisely that the paradox is a crucial feature of our understanding of free will. Conscious free will is an unreflective intuition - it is like a fuzzy picture: it makes perfect sense until we look at it too closely. It is simply "not meant" to be looked at too closely.

about ourselves and others as possessing free will. However, my problem with his conception is that when he talks about the atmosphere of free will he seems to be talking about the unreflective view of free will (the conscious free will), but he doesn't explicitly acknowledge its positive role. The question is whether the atmosphere of free will would be preserved provided that we forgot about the conscious "homunculus agent" altogether and thought about our own free will scientifically. I just don't think so. If we didn't use the "shortcut" or "user illusion", we would not be able to act effectively, "under the idea of freedom". It is quite possible that we have to view ourselves and others as conscious agents in order to preserve the effective functioning of our moral interactions.<sup>27</sup> This does not mean that we cannot also be aware of the true mechanisms, but we simply don't embrace this scientific view when we are acting in our social world on everyday basis. I appreciate Dennett's attempt to redefine free will so that we incorporate also unconscious processes into our concept of self but I agree with Harris that this is simply changing the subject. Dennett claims that we have free will, but *this* free will is not *the* free will whose concept actually enables us to enter the "atmosphere of free will".

I believe that also Harris misses an important point by not paying enough attention to the role of our intuitive concept of free will: it really seems that people normally act "under the idea of freedom" which means that they think of themselves and of others as free conscious agents. The fact that this idea doesn't make sense under closer inspection has nothing to do with the way we function in the world on a day-to-day basis. There is a level of conceptualisation which plays crucial role for us as complex beings interacting with other complex beings. We need shortcuts and "user illusions" to get by in this environment. We can also realise, by using microscope, that water isn't really what we normally see it to be. But this doesn't mean that we *should* deny its liquidity and transparency without further qualifications.

I have to agree with Harris's criticism of Dennett's "changing the subject" - it seems to me that he confuses the issue by redefining free will and putting the unreflective concept of conscious free will aside. However, Dennett does a good job by introducing different possible ways of understanding complex phenomena (e.g. our switching to "intentional stance"). If we follow Harris, it may lead us on our way to acknowledge the subjective strength of the unreflective concept. Following Dennett, in turn, can enable us to find a proper place for *this* free will. Combining the two, we do justice to our common-sense concept and at the same time we save its validity by looking at free will while distinguishing different possible stances.

In order to illustrate the point I would like to return to the parallel between our concept of free will and that of water. Once again, unreflective understanding of free will implies the idea that there is some ultimate unit – the conscious self who is the sole author of all the free decisions. This is the homunculus, the explanatory entity of the first order – something which

---

<sup>27</sup> See e.g. Baumeister, Masicampo, DeWall (2009). The authors suggest that their experiments point to a possibility that "disbelief in free will increases aggression and reduces helpfulness".

makes the mechanism of free will seem “supernatural” because we simply have to take it for granted and cannot ask about further, more fine-grained explanations which would be more akin to scientific inquiry. When we analyze the phenomenon closer, however, we discover immense net of unconscious processes and failures in our ability to reveal the actual causal relationship between our thoughts and actions. From scientific perspective there is no conscious self which would be the ultimate source of free decisions. In my opinion, something similar happens when we think about water. On a day-to-day basis water is something liquid, transparent, something we can drink and something we can drown in, etc. From scientific perspective water is neither liquid nor transparent – it is a collection of molecules of H<sub>2</sub>O. This is supposed to be the true nature of water, viewed as a result of more fine-grained analysis. On this level of understanding it doesn’t make sense anymore to talk about manifest properties of water as they appear to our senses since this would be just a coarse approximation or even distortion.

We can, however, use the scientific view to explain the effects which appear in our unreflective and “crude” level of reality. We explain liquidity by referring to behaviour of the H<sub>2</sub>O molecules, for example. In the case of free will it is not so much different. We discover the mechanisms which elicit in us the specific subjective feelings of conscious agency. However, this doesn’t mean that we should deny the validity of the unreflective intuitive thinking. Both the concept of liquidity and the concept of conscious free will are emergent: they represent the phenomena in question in such a way that many of the “scientific details” can be abandoned so that we can orientate more effectively in our world. They are clever shortcuts which may distort the actual mechanisms standing behind the phenomena but which are very useful in day-to-day practice nonetheless.<sup>28</sup>

The point I am trying to reach is well illustrated by what Sellars says about the conflict between the everyday and the scientific framework:

“...the claim that physical objects do not really have perceptible qualities is not analogous to the claim that something generally believed to be true about a certain kind of thing is actually false. It is not denial *of* a belief *within a framework*, but a challenge to the framework. It is a claim that although the framework of

---

<sup>28</sup> There is, of course, a danger of taking the analogy too far. My thanks to anonymous reviewer who pointed out the disanalogy. As I understand the problem, liquidity shouldn’t be considered to be an illusion in the same way as free will. Science doesn’t deny liquidity in the same way it seems to deny free will – we can see how liquidity arises on a basis of molecular structure, etc. We can also come to see how our intricate brain processes give rise to the illusion of conscious free will. However, the difference is that we don’t feel it necessary to deny our subjective perception of how water feels to us - liquidity, transparency, etc. even though there is a certain distortion: we don’t see the molecules moving around (the same would go for perceived solidity of things around us despite the fact that they mostly consist of empty space between particular atoms). In the case of free will we don’t see the whole causal chain of brain processes leading to our decisions. Our finite epistemic capacities leave us “blind” to another possible, differently parcelled and more fine-grained view of the workings of the world. The point is that in the case of free will the “blind spot” seems so much more prominent because it has an immense impact on how we understand ourselves as moral beings. Whether we see molecules with the naked eye doesn’t really matter so much and we feel free to let it pass.

perceptible objects, the manifest framework of everyday life, is adequate for the everyday purposes of life, it is ultimately inadequate and should not be accepted as an account of what there is *all things considered*.”<sup>29</sup>

Only when we approach free will problem from this perspective can we come to understand why “the truth” seems so surprising, unintuitive and controversial.

The core of the problem seems to be this: confusion happens when we mix the frameworks. It appears to me that it is simply impossible to build a conceptual bridge which would smoothly connect scientific and intuitive account of free will. We encounter an unavoidable abyss here. Scientific thinking is based on carefully articulated explanations and fine-grained analyses. The common-sense concept of free will ends up being revealed as unsatisfactory because of the weakness of its explanatory power. Wegner points out that the unreflective idea of free will is “homunculus-based”. We postulate a homunculus who decides things without any prior causes which would have some impact on the decisions. We come to

“an explanatory entity of the first order. Such an explanatory entity may explain lots of things, but nothing explains it. (...) A first-order explanation is a stopper that trumps any other explanation, but that still may not explain anything in a predictive sense. (...) There cannot be a science of this.”<sup>30</sup>

We may intuitively feel that there is such a homunculus but as soon as we assume scientific approach and analyze the deliberation process more precisely, we uncover the pitfalls. This is the moment when we, together with Harris, might want to say that there simply is no such thing as free will.

Harris makes the above mentioned unwarranted step: he mixes the two frameworks. He adopts scientific framework and tries to implant the fine-grained concept of free will to the framework of our common-sense intuitions. This results in confusion and tension because, scientifically speaking, conscious free will is a nonsense, and, “naturally” or “intuitively” speaking, we don’t like the idea of determinism applied to ourselves as beings living in the world of moral interactions. Dennett does distinguish between the frameworks – he is aware of the fact that on a certain level of complexity it is useful to conceptualise things differently (a very good example is his “intentional stance”). But he doesn’t state it clearly that it is the “supernatural” conscious free will which serves us so effectively on the level of interactions between moral agents. He changes the concept of the self to save free will and by this he smuggles in the scientific framework. His “atmosphere of free will”, I believe, has to belong to the manifest, common-sense framework. This means that he shouldn’t say that supernatural free will doesn’t exist. He should say rather that it exists within its own manifest framework and is illusory within the other – the scientific framework.

Yet another thing which requires clarifying is the comparative adequacy of the frameworks. Even though we tend to perceive the scientific framework as the “true” one, or

---

<sup>29</sup> Sellars (1963, p. 27).

<sup>30</sup> Wegner (2005, p. 20).



the one we should prefer (Sellars's "scientia mensura"), this could be actually misleading. Science can indeed provide us with fine-grained detailed explanations by uncovering the intricate mechanisms behind things, but there is a functioning way of understanding the world which *ignores* these details. And it is this very fact of simplification which gives rise to new and wonderful level of existence – a world of incredibly complex and yet epistemologically bounded creatures. This paradoxical combination of complexity and epistemic boundedness is the true soil where free will can flourish. To handle their own complexity the creatures need to learn to understand<sup>31</sup> themselves in a specific way: being finite and unable to process all the possible information available, they have to think in shortcuts and clever simplifications. Their world is a world where the intuitive unreflective concepts are its real building blocks. The world of conscious agents is real on its own level and cannot be torn down by scientific analysis. Science can only describe how various building blocks came into being but the bricks and pillars of manifest image still work together to give rise to a coherent building.

I believe that it is also very important to stress how the two frameworks differ in the way we employ them. Scientific stance can be adopted only temporarily and under specific conditions: it can take us considerable amount of time to analyze a certain phenomenon and this analysis takes form of such complicated information that we have to exert considerable amount of effort to grasp it. This all, of course, is in contrast with prompt interpretation of our environment facilitated by our intuitions. Scientific thinking can thus in many cases<sup>32</sup> never become our day-to-day mode of orientation in the world – it is unnatural and ineffective. Manifest framework, by having its own building blocks (unreflective concepts which work as useful simplifications) and its own rules, has its own indisputable validity. It is a world on its own.

By keeping the two frameworks apart we can better understand the specific status of conscious free will. We can see its illusoriness from one perspective and acknowledge its validity from the other. We cannot escape the fact that the manifest image is natural for us. When we try to smuggle in the scientific concepts, our intuitions get a hard time. If we adopt the scientific perspective and try to suppress our intuitions for a moment, we can gain an understanding of how our worldview works on various levels. We can get insight into the process of gradual coming to be of intentions, purposes and even free will. We must remember, however, that we are still those same finite and epistemologically bounded creatures who need to function effectively in an immensely intricate reality. We simply cannot get by without useful simplifying concepts, because they make us understand the

---

<sup>31</sup> This kind of understanding is not really meant to simply help us explain behaviour of complex beings; rather, it is meant to provide us with a tool for *interacting* with them.

<sup>32</sup> I would like to thank anonymous reviewer for pointing out that there are, of course, cases, in which the scientific view helps us to overcome certain harmful intuitions and unreflective tendencies (e.g. racism) but here we are concerned with something much more basic – at least I believe that the notion of free will, however vague, is crucial for our understanding of human as not only an animal, but primarily a responsible person. Every other moral question builds on this picture of a man as responsible agent and is ultimately dependent on the "atmosphere of free will".

world on one, very important, level – a level we cannot escape because it is always with us, wired in our brains. The only way to avoid confusion is to fully realise that we are capable of adopting two different perspectives and two modes of understanding reality whose particular roles have to be carefully distinguished.

### Conclusion

I have tried to show that both Dennett and Harris approach the problem of free will in a way which is in conflict with our intuitive understanding of us and other people. They simply state that conscious self is not the ultimate author of our decisions. Harris sticks to determinism while Dennett tries to save free will and comes up with a version of compatibilism. However, I believe that this is not the real compatibilism. Harris correctly criticises Dennett for his “trick” – redefining free will so that it fits scientific framework and then claiming that *this* “Dennettian” free will exists and thus compatibilism is true. The real compatibilism would have to acknowledge, just as Harris points out, our subjective feeling of conscious agency as the free will we in fact care about.

I proposed a way how to get to such compatibilism. It is inspired by Dennett’s theory of different possible “stances” and Sellars’s theory of different frameworks or images. Certain way of understanding the world is natural for us – we are wired this way and this fact enables us to effectively handle environment where complexity reaches new levels. On the other hand, we are also capable of more fine-grained approach – we became sophisticated enough to perform deeper analyses of the phenomena we encounter in our everyday lives. This led us to many unintuitive conclusions. The problem is that we tend to mix the frameworks. The only way we can clarify the situation is to acknowledge the abyss between the two frameworks. To say that free will doesn’t exist is like to say that physical objects don’t have perceptible qualities. They indeed do have perceptible qualities – for *us* on the everyday level. And we indeed do have free will – it is real *subjectively*, for *us* as finite beings who try to make their way through the world which is too complicated to be perceived in detail. Manifest image has its own validity; it is a world on its own which works in its specific way. The fact that there are complicated mechanisms which give rise to this world cannot change anything about it.

### Bibliography

- Baumeister, R. F., Masicampo, E. J. & DeWall, N. C. (2009): „Prosocial Benefits of Feeling Free: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness.“ In *Personality and Social Psychology Bulletin* 35 (2): 260–268. Available from: <<http://psp.sagepub.com/content/35/2/260.full.pdf+html>>.
- Dennett, D. C. (1984): *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Clarendon Press, Oxford.
- Dennett, D. C. (2003): *Freedom Evolves*. Viking, New York.

Harris, S. (2012): *Free Will*. Free Press, New York.

Sellars, W. (1963): „Philosophy and the Scientific Image of Man.“ In *Empiricism and the Philosophy of Mind*, W. Sellars, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1963, pp. 1–40. Available from: <<http://selfpace.uconn.edu/class/percep/SellarsPhilSciImage.pdf>>.

Wegner, D. M. (2005): „Who Is the Controller of Controlled Processes?“ In *The New Unconscious: Social Cognition and Social Neuroscience*, ed. R. R. Hassin, J. S. Uleman & J. A. Bargh, Oxford University Press, New York, 2005, pp. 19–36. Available from: <[http://scholar.harvard.edu/files/dwegner/files/who\\_is\\_the\\_controller\\_of\\_controlled\\_processes.pdf?m=1360040444](http://scholar.harvard.edu/files/dwegner/files/who_is_the_controller_of_controlled_processes.pdf?m=1360040444)>.

**Baz, Avner: When Words Are Called For A Defense of Ordinary Language Philosophy,  
Harvard University Press, 2012<sup>1</sup>**

*Marek Tomeček*

Filosofický ústav  
Akademie věd České Republiky  
Jilská 1, 110 00 Praha 1  
marektomecek@yahoo.co.uk

**Abstrakt/Abstract**

Bazův projekt je výzvou pro současnou epistemologii. Ve svém vzkříšení filozofické metody J. L. Austina a pozdního Wittgensteina se snaží podat alternativu k dnešnímu přístupu založenému na intuicích filozofů. Tradiční argumenty proti filozofii běžného jazyka jsou ukázány jako nedostatečné: stojí na nepochopení toho, co pro autory poloviny dvacátého století znamená „použití“ slova a „význam“ slova. Při aplikaci na dnešní epistemologické příklady a dilemata se tato ukazují jako špatně sestavená, dokonce i ve své nejmírnější, kontextualistické verzi. Zároveň se však Bazův přístup svou radikálností dostává do překérního vztahu k empiristické tradici.

Baz's project is a challenge to contemporary epistemology. In his resurrection of Austin's and late Wittgenstein's philosophical method he endeavours to provide an alternative to today's approach relying on philosophers' intuitions. The traditional arguments against ordinary language philosophy are shown wanting: they are based on a misunderstanding of the concepts "use" of a word and "meaning" of a word in authors of the middle of the twentieth century. When applied to today's cases, these are revealed as nonsensical even in their most benign contextualist versions. At the same time Baz's approach suffers from its radicalism and anachronically misreads the empiricist tradition.

Kniha Avnera Baze *When Words Are Called For A Defense of Ordinary Language Philosophy* je v současné filozofické produkci výjimečná svou snahou aplikovat na dnešní otázky metodu, která v anglosaské oblasti dominovala před šedesáti lety a která byla zpětně nazvána filozofií běžného jazyka (*ordinary language philosophy*, dále jen OLP). Jde především o myšlení pozdního Wittgensteina a J. L. Austina, jež však nebývá hlavním proudem dnešní analytické filozofie přijímáno s pochopením či dokonce nadšením, panuje

---

<sup>1</sup> Tento článek je výstupem grantového projektu P401/11/0371 „Apriorní, syntetické a analytické od středověku po současnou filozofii“ uděleného GAČR pro léta 2011–2015.

zde naopak představa o jeho vyvrácení a zdiskreditování, což však Baz považuje za předčasné a nešťastné (*a philosophical injustice*) a snaží se ukázat, že podrobná analýza slov, pomocí kterých formulujeme filozofické otázky, může na ně přinést překvapivé pohledy. Vzkříšení polozapomenuté metody a její aplikace na příklady a myšlenkové experimenty dnešní epistemologie je tím zajímavější, že Baz neusiluje o podrobnou historickou exegezi klasických textů, ale snaží se zachytit jejího ducha a vybudovat systematickou epistemologickou pozici, která by byla alternativou k převládajícímu paradigmatu.

V rámci svého úsilí tak neváhá jít několikrát i přímo proti citovaným autorům, když má pocit, že oni samotní udělali chybu a zpronevěřili se myšlenkám OLP: když interpretuje známou debatu o povaze pravdy mezi Strawsonem a Austinem tvrdí, že Strawson nepřichází s teorií pravdy (i když sám Strawson později tak svoji pozici popisuje), ale že jeho cílem je diagnostické rozpuštění filozofických obtíží. A o Austinově performativní teorii poznání řekne, že je jednoduše chybná. Takto silně systematizující přístup může vést k anachronickým zjednodušením: třeba už samotný Bazem užívaný název „filozofie běžného jazyka“ byl použit o tomto směru až ex post a prozrazuje určitou bezradnost a nepochopení toho, o co Austinovi a Wittgensteinovi šlo. Funguje spíše jako diagnóza než jako název: pozdější interpreti vidí jenom důraz na běžné užití slov a jeho filozofická závažnost jim často uniká a zavedením názvu „filozofie běžného jazyka“ chtějí nastolit radikální diskontinuitu mezi zkoumáním slov v každodenních situacích a budováním filozofické teorie, třeba teorie poznání. Sám Austin však nazývá svou metodu „lingvistickou fenomenologií“ a Wittgenstein jednoduše dělá filozofii. Když Baz tento potenciálně zavádějící název používá, ač se sám snaží OLP bránit, podává tím jejím kritikům vstřícnou ruku. Nicméně v tomto případě pravděpodobně zvítězil pocit, že je lepší všeobecně rozšířený název, než žádný název.

Kniha má dvě části, v první Baz reaguje na argumenty, kterými kritici vyvraceli OLP, a ve druhé aplikuje její metodu na příklady současné epistemologie, na kterých se ukazují různé moderní přístupy k poznání. Nejprve tedy argumenty proti OLP.

### 1. Záměna použití slova za jeho význam

Analytičtí filozofové se shodují, že OLP zaměňuje význam slova za jeho použití a patří proto na smetiště dějin. Tato shoda panuje od počátku recepce OLP, kdy žáci a kolegové první generace oxfordských filozofů přenesli pochodeň filozofie z Anglie do USA, ale namísto rozvíjení nové metody se stali jejími hrobaři (Searle, Grice, Geach). Další generace filozofů dospěla ke stejnému závěru (Davidson, Dummett, Horwich) a konečně nejznámější myslitelé nového tisíciletí tvrdí totéž (Scott Soames, Timothy Williamson). Průnik současné analytické ortodoxie ohledně významu vypadá takto: každé slovo má něco, co je jeho „význam“, od něhož se dá teoreticky oddělit, a díky němuž může být smysluplně použito v běžných situacích. Celé věty mají také něco, čemu se říká jejich „význam“, a co musí být pochopeno, abychom porozuměli větě „o sobě“, mimo jakékoliv konkrétní použití. Význam věty se tak jakoby načisto ve vakuu skládá z významů jednotlivých slov (jenom díky tomu údajně vysvětlíme naši schopnost rozumět větám, které jsme ještě nikdy neslyšeli), a pak je teprve

použit v nějaké konkrétní situaci. A konečně významy slov i vět „referují“ ke skutečnostem ve světě, či je „denotují“ a nebo dokonce „popisují“. A protože tak činí pravdivě nebo nepravdivě, jsou významy v jakémisi fundamentálním vztahu k pravdě, i když tento vztah je třeba ještě dále zkoumat a upřesnit a i když názory na něj a jeho důležitost se různí.

Z pozice tradiční deskriptivistické a kompozicionalistické představy o jazyce se tak bude analýza slov v běžných situacích jevit jako samoučelné utápění se v pragmatických otázkách promluvy, zatímco její důležitost leží na hlubší úrovni sémantické. OLP na to zkrátka jde ze špatné strany, nejdříve je třeba prozkoumat význam, a teprve až pak použití slova. Proč by mělo být použití filozoficky zajímavého slova v běžném kontextu závazné či normativní pro jeho použití ve filozofickém kontextu? Toto zdánlivé odhalení omylu OLP však selhává už na terminologické úrovni. To, co zastánce OLP myslí spojením „použití slova x“ není synonymní s tradičními pojmy „referování pomocí slova x“ nebo „aplikování slova x“ či dokonce „pronesení slova x“. Slovo musí být „použito“ za určitým účelem, s konkrétním cílem, a tento účel (*point*) rozhoduje o tom, zda bylo použito úspěšně či neúspěšně, tedy zda vůbec bylo použito. Závaznost a normativita slova se tak nachází až v jeho použití, nikoli v pouhém pronesení. Ukažme si to na slavném Strawsonově článku o pravdě.

Podle Baze (avšak ne podle Strawsona samotného, viz výše) je Strawsonův obecně deflacionistický přístup k pravdě ukázkou diagnostického rozpuštění problémů, které se se slovem „pravda“ pojí. Namísto marné snahy o analýzu významu „pravdy“ pomocí pojmů „fakt“ a „výrok“ – marné proto, že známe význam „faktu“ a „tvrzení“ jen, když už zároveň známe význam „pravdy“ – bychom se měli skromně tázat „Jak používáme slovo „pravda“?“. Namísto pátrání po obecných podmínkách, které by nám umožnily „aplikovat“ dané slovo zvenčí, bychom jej měli ohmatat takříkajíc zevnitř. A pokud bude někdo tvrdit, že to je rezignace na analýzu, stačí jej vyzvat, aby předložil nějakou vlastní „analýzu“ či „teorii“ pravdy, která by byla většinou filozofů akceptována. Například Soames chce po analýze významu „pravdy“ (a Strawsonovi vyčítá, že to nedělá), aby ukázala přínos, které toto slovo má pro věty či promluvy, ve kterých se objevuje. Na to Strawson řekne, že spojení „To je pravda“ může být beze změny významu nahrazeno spojením „Přesně tak!“ nebo „Ano“, a ten, kdo to ví a tato spojení synonymně používá, zkrátka zná význam slova „pravda“ a nic víc vědět nepotřebuje, dokonce zde ani víc k vědění není. Ovšem filozof, který hovoří o záměně významu a použití slova zjevně předpokládá, že bychom nejdříve měli vysvětlit význam slova a pak teprve sledovat, jak se slovo s *tímto* významem používá.

Terminologické nepochopení ohledně pojmů „použití“, „význam“, „analýza“ či „teorie“ mezi zastáncem OLP a tradičním filozofem jde hluboko. OLP totiž (alespoň podle Baze) nepředkládá žádnou vlastní teorii významu, ani analýzu slova „význam“, její metoda jednoduše vezme slova, u kterých si nevíme rady, a zkoumá, co s nimi děláme. Tato praxe je stejná, jako tázání se po nějakém novém, neznámém či nepochopeném slově v běžném hovoru, jenom se zaměřuje na slova, která se z historických důvodů považují za filozoficky závažná a důležitá. Existuje tedy *kontinuita* mezi metodou OLP a běžným řešením toho, co naši partneři v rozhovoru myslí svými slovy, OLP tak vlastně žádnou speciální metodu nemá. Jednoduše se ptá „co tím slovem myslíš?“ jako se ptá každý člověk, když je mu něco nejasné.

Dalším příkladem terminologického nepochopení OLP a zkreslení jejích cílů je Searlova kritika Austinovy „performativní teorie“ poznání z článku „Other Minds“, kde Austin kontroverzně přirovnává spojení „já vím“ k performativu „já slibuji“. Tato analogie podle Baze funguje jenom u případů, kdy je mluvčí expertem na určitou oblast, například ornitolog na rozpoznávání pěvců, a kde mu posluchač zkrátka má věřit: slova „já vím“ zde fungují synonymně k slovům „věř mi“, jde o ilokuční akt ujištění. Většina kontextů daného spojení však není tohoto typu, a proto by obecná performativní teorie poznání byla zavádějící. Nicméně Austin míří správným směrem, když chce po větě „já vím“ aby měla jasný účel (například ujištění). Nelze ji totiž použít o člověku a faktu bez ilokučního záměru, to by totiž nebylo „použití“ v tom smyslu, v jakém s ním pracuje OLP. A dostatečným kontextem pro použití není ani filozofova otázka, zda „člověk *x* ví fakt *y*“ je pravda či nepravda.

Bitevní linie mezi OLP a tradiční analytickou filozofií jsou tedy narýsovány, bojovat se bude na poli „významu“ a „použití“ a jejich různých chápání. Je ovšem otázka, na kolik na sebe protivníci vůbec vidí a zda nebojují pouze s imaginárním protivníkem, když používají klíčové pojmy každý jinak. Podívejme se nicméně nyní na tři různé argumenty proti pozicím OLP.

## 2. Tři argumenty proti OLP

Hned první Searlova salva míří daleko za zákopy OLP:

„... analýza významu slova musí zohlednit fakt, že totéž slovo může znamenat tutéž věc ve všech gramaticky odlišných typech vět, ve kterých se vyskytne ... Slovo „pravda“ znamená nebo může znamenat tutéž věc ve větách tázacích, oznamovacích, podmínkových souvětích ... Kdyby tomu tak nebylo, pak by byl rozhovor nemožný, protože „To je pravda“ by nebylo odpovědí na otázku „Je to pravda?“, kdyby „pravda“ měnila svůj význam mezi tázacími a oznamovacími větami“<sup>2</sup>

Význam slova (Searle o něm v anglickém originále mluví jako o věci! *the thing the word means*) lze teoreticky oddělit od toho, co s tím slovem můžeme dělat, a logicky tomu předchází.

Podle Baze se však jedná o předpoklad celého argumentu, a ne o závěr. Bylo by sice zavádějící říci, že „pravda“ změnila svůj význam mezi Searlovou otázkou a odpovědí, ale to nikdo tvrdit nechce. V Searlově příkladě nic nedokazuje, že je potřeba význam slova modelovat jako metafyzickou entitu, kterou lze od něj oddělit, a ne třeba naopak jako pouhou funkci daného slova, závislou na kontextu.

Druhý útok na OLP podniká Geach. Bere si na mušku Strawsonovo tvrzení, že říci o větě, že je pravdivá, neznamená ji popsat, ale potvrdit nebo přiznat, plus Austinovu představu, že věta „Vím, že *p*“ není výrok o mém mentálním stavu, ale akt potvrzení posluchači, že *p*.

<sup>2</sup> Searle (1999, s. 137).

Zkrátka Geachovým cílem jsou „anti-deskriptivní teoretikové“, jak je hezky diagnostikuje. A vytahuje na ně těžký kalibr, logický *modus ponens*. Věta „Vím, že Smithův Vermeer je kopie“ může fungovat jako premisa argumentu, v němž druhou premisou je „Nejsem expert na výtvarné umění“, a dále „Pokud vím, že Smithův Vermeer je kopie, a nejsem expert na výtvarné umění, pak je Smithův Vermeer velmi nedokonalá kopie.“ A tudíž: „Smithův Vermeer je velmi nedokonalá kopie.“ Na celém argumentu je důležité to, že zde premisy fungují deskriptivně, aby mohlo dojít k vyvození pravdivého závěru, a tedy podle Geache věta „Vím, že Smithův Vermeer je kopie“ má primárně deskriptivní sílu, což Austin popírá.

Baz namítá, že celý argument jako kus jazyka není přirozeně srozumitelný, normální zdravý nefilozof by řekl něco takového: „To je ale velmi nepovedená kopie, i já vidím, že to není skutečný Vermeer“. Mluvit v celé situaci o „vědění“ může napadnout jenom filozofa, který chce něco dokázat o teorii poznání. Opět se tady předpokládá rozdělení významu a užití, aniž by se dokázalo. Tradiční filozofové mají po ruce spoustu nástrojů, kterými se snaží neutralizovat nepřirozenost svých argumentů (Gricova teorie implikatury, Searlovo vyvrácení omylu tvrditelnosti „assertion fallacy“) a svést ji na „pragmatické“ faktory. Dokonce i taková věta jako „Na levé ruce má pět prstů“ by nám přišla divná, kdyby byla pronesena bezúčelně, a přesto by bylo zcela jasné, *co* jí mluvčí myslí, a jestli je pravdivá nebo ne, i když by nebylo hned zřejmé, *proč* ji pronáší. Zastánce OLP bude naopak trvat na tom, že když není jasné, proč ji pronáší, není ani jasné a srozumitelné, *co* jí mluvčí myslí.

Třetí útok na pozice OLP míří ze strany kompozicionality, která má vysvětlit naši schopnost rozumět a tvořit věty, které jsme ještě nikdy neslyšeli. Je tomu tak údajně proto, že význam věty je dán významem jejích jednotlivých slov a celá věta je až posléze užitá v nějaké situaci. Zde si Baz vypomáhá zpochybněním kompozicionality takovými autoritami, jako jsou Chomsky, Horwich a Brandom. Také kontextualisté se ukazují být užitečnými spojenci proti kompozicionalitě. Po přehlédnutí celé patové bitvy Baz porovnává obranné pozice obou protivníků a dochází k závěru, že OLP nepředpokládá žádnou teorii významu, znát význam slova znamená jednoduše být schopen ho kompetentně používat, což je i naše běžné a každodenní kritérium. Tradiční a převládající přístup k významu však předpokládá, že mluvčí musí něco vědět, pokud má znát význam slova, totiž jak ho aplikovat na případy (nebo jím denotovat, popisovat, klasifikovat, vybírat), mimo konkrétní kontext. Alespoň na této úrovni je tedy OLP lehčí metafyzikou s méně předpoklady.

### 3. Příklady a intuice

Dosud se Baz věnoval argumentům, které měly vyvrátit OLP a ukázat, že trpí fatální konfuzí významu slova a jeho použití. Jeho cíl byl tedy spíše obranný a negativní, snažil se ukázat, že kritikové předpokládají přístup k významu, který OLP samotná zná už z meziválečné doby (Austin a novopozitivistická představa o významu v podání A. J. Ayera, pozdní Wittgenstein o své vlastní rané traktátovské pozici) a na který reaguje a zpochybňuje ho. Samotná pozitivní práce, ukázka konkrétní aplikace OLP na současnou debatu, začíná až třetí kapitolou, samotným jádrem knihy (*to vindicate OLP by practising it*). Půjde v ní o roli intuice



v myšlenkových experimentech dnešní epistemologie a o jejich vnitřní koherenci a přesvědčivost.

Analytičtí filozofové posledních několika dekad se spoléhají na své intuice ohledně otázky, zda se nějaké slovo dá aplikovat na nějaký konkrétní případ. Baz nazývá tuto otázku, pokud je vznesena v rámci snahy otestovat filozofickou teorii, „teoretickou otázkou“, a výzkumný program, který chápe odpovědi na tuto otázku jako svá primární data, „převládajícím programem“. Proti námitkám jej nejlépe brání Timothy Williamson ve své knize *The Philosophy of Philosophy*<sup>3</sup>. Snaží se nahradit mluvení o intuicích solidnějšími základy pro převládající program, ten podle něj spočívá na naší každodenní schopnosti soudit: abychom mohli aplikovat naše pojmy na skutečné případy, Williamson postuluje *kontinuitu* mezi filozofickým myšlením a „zbytkem“ našeho myšlení. Nicméně právě kontinuitu s běžným myšlením si už pro sebe a OLP nárokoval Baz, takže právě zde se otevírá hlavní prostor pro porovnání obou přístupů.

První otázka pro Williamsona zní: pokud při odpovědi na teoretickou otázku (například „Je pravda, že subjekt  $x$  ví  $y$ ?“) lidé nedělají nic jiného, než co dělají, když říkají, že někdo něco ví nebo neví, jak to, že na ni dávají tak rozdílné odpovědi? Podle Williamsona jsou zkrátka někteří lidé lepší než jiní v aplikování abstraktních pojmů na komplexní případy, a když jedna skupina respondentů odpoví „ví“ a druhá „neví“ na nějaký konkrétní filozofický příklad, pak jedna z nich soudí správně a druhá špatně. Ale kdo rozhodne, která skupina má pravdu a která se mýlí? Někdy se zdá, že by to měli být filozofové, protože ne všichni kompetentní mluvčí jsou „dobří ve filozofii“, ale jindy i Williamson uznává, že samotní filozofové se v odpovědi na teoretickou otázku neshodnou, protože jejich rozdílné teorie kontaminují i jejich souzení. Ale pokud se na odpovědi na teoretickou otázku, zda něco je případem pojmu  $x$ , neshodnou obyčejní lidé, a dokonce ani filozofové, kdo pak rozhodne, zda jde opravdu o případ  $x$ ? Není nakonec problém někde v teoretické otázce samotné? Vidíme, že Baz se zaměří na Williamsonovo tvrzení kontinuity mezi použitím určitých slov v běžných kontextech a v myšlenkových experimentech filozofů. Sám si totiž kontinuitu nárokuje pro svou verzi OLP.

Jedny z nejslavnějších a nejdůležitějších myšlenkových experimentů dvacátého století jsou bezpochyby Gettierovy případy poukazující na neúplnost definice poznání jako důvodného pravdivého přesvědčení. Určitou variantu Gettierova případu analyzuje i Baz a snaží se dobrat její relevance pro běžný život. Představme si Honzu, který má známou Jitku a ta po mnoho let vlastnila auto značky Volkswagen. Honza si tedy myslí, že Jitka vlastní německé auto. Neví ale, že její Volkswagen byl nedávno ukraden, a že si Jitka místo něj koupila Opla. Teoretická otázka, kvůli které celý případ konstruuje a kterou považuje za důležitou pro svůj epistemologický program, zní: „Ví Honza, že Jitka vlastní německé auto, nebo v to jenom věří?“ Moderní epistemolog si myslí, že tuto otázku můžeme správně zodpovědět, protože schopnost ji zodpovědět je nutná pro použití slov v ní obsažených v běžném životě. Jsme zkrátka kompetentní uživatelé slov „ví, že...“ a tato slova mají stejný

---

<sup>3</sup> Williamson (2007).

význam v teoretikově otázce i v běžných kontextech.

Baz začne svou destrukci z nečekaného úhlu: proč bychom se vlastně na teoretikovu otázku měli zeptat? Proč potřebujeme vědět, zda Honza opravdu ví, že Jitka vlastní německé auto? No třeba proto, že ten, kdo něco ví, může o tom ostatní ujistit. Nicméně my, jakožto čtenáři tohoto případu přece víme, že Jitka má Opla, a tedy německé auto, a žádné ujištění od Honzy nepotřebujeme. Dobrá, my ujištění nepotřebujeme, ale můžeme si do případu přimyslet někoho třetího, třeba Agentu, a ten chce vědět, jestli Jitka jezdí německým autem. Má se tedy Agent spolehnout na Honzovo ujištění? Ale ani Agent, zdá se, se neptá na teoretikovu otázku, zda Honza ví, jde mu spíše o to, zda se něco má tak a tak, a od Honzy se mu dostane ujištění, že ano. A toto ujištění může být Agentem vyhodnoceno různě, buď mu bude stačit informace, že Jitka donedávna jezdila Volkswagenem, a nebo mu tato informace stačit nebude, a pak si to bude chtít ověřit sám a jinak. Agentova otázka totiž zní, zda Jitka jezdí německým autem, a závisí na názoru a zkušenostech aktérů, zda se Agent s Honzovým ujištěním spokojí. Agentu rozhodně nezajímá odpověď na otázku, zda Honza ví to nebo ono.

Pokud ani Agentu nezajímá otázka, zda Honza něco ví, představme si další postavu, Soudce, s rolí posoudit, zda se někde stala chyba a pokud ano, pak kde. Alespoň Soudce, zdá se, zajímá, jestli Honza opravdu věděl, že Jitka vlastní německé auto. Avšak Soudce se empaticky vžije do Honzovy epistemologické situace se všemi nám už známými omezeními, aby mohl posoudit, zda byl Honza *oprávněn ujistit* Agentu, že Jitka vlastní německé auto. A tato otázka, na rozdíl od teoretikovy otázky, nemá jedinou správnou odpověď, protože závisí na mnoha faktorech, okolnostech případu a nakonec může být otázkou názoru. Podle Baze tedy neexistuje běžný kontext, ve kterém bychom si položili teoretikovu otázku, zda Honza ví nebo neví, že Jitka vlastní německé auto.

Každá otázka má nějaký účel (*point*), se kterým se dá pracovat a který určuje parametry odpovědi a našeho zájmu na ní. Když nás někdo ujistí, můžeme se ptát, jestli je jeho ujištění dostatečné, někdo ujistil někoho jiného a my se ptáme, zda k tomu měl oprávnění, někdo měl něco hlídat a my se ptáme, zda to dělal pořádně, někdo chce něco vědět a my se ptáme, zda to už neví. Ale takovýto účel nebo zájem na věci teoretikově otázce chybí, a to programově, a proto se kompetentní mluvčí nemají čeho chytit, když na ni odpovídají, a neshodnou se. To je důsledkem oddělení „sémantiky“ od „pragmatiky“: není zde pouze ohrožena pomyslná kontinuita mezi běžným a filozofickým jazykem, ale také smysl teoretikovy otázky samotné, protože jak odlišíme situaci, kdy otázce rozumíme, od situace, kdy si pouze myslíme, že jí rozumíme, když špatná odpověď na ni nenese žádnou sankci ani se nijak neprojeví? To, že se skládá ze známých slov, která v jiných kontextech smysl dávají, nám zde nepomůže.

#### 4. Kontextualismus a příklady

V současné analytické filozofii existuje pozice, která je vnímána jako pokračování programu OLP, a touto pozicí je kontextualismus: pravdivost slov „ví, že...“ a jiných připsání poznání závisí na kontextu promluvy. Člověk může něco vědět v běžné situaci, ale překvapivě totéž může nevědět v situaci filozofické, kdy je jeho poznání zpochybněno skeptickým

argumentem. Ono zpochybnění zvýší nároky na poznání, a běžné poznání tak na statut poznání už nedosáhne. (Opačná pozice se nazývá invariantismus, kdy připsání poznání je na kontextu nezávislé, invariantní.) DeRose<sup>4</sup> se považuje za kontextualistu, který pokračuje v programu OLP, a jeho spojení „sémantiky“ a „pragmatiky“ a důraz na příklady z běžného života se tomu zdají nasvědčovat. Nicméně debata mezi kontextualismem a invariantismem vždy předpokládá, že se ptáme, zda je připsání poznání *pravdivé* či *nepravdivé*, což odkazuje k fascinaci pravdou, která je OLP cizí:

„...zapomeňme, pro tentokrát a na chvíli, na tu druhou zajímavou otázku „Je to pravda“?“<sup>5</sup>

DeRose považuje Austina za „dědečka“ kontextualismu, avšak tento nedůraz na pravdu prohlašuje za podezřelý (*troubling*). Současný kontextualismus je totiž v podstatě teorií o pravdivostních podmínkách „deklarativních“ (asertorických či oznamovacích) vět a jde mu o odpověď na teoretickou otázku.

Podívejme se na některé kontextualistické případy připsování poznání. Travis<sup>6</sup> nastiňuje následující situaci: Hugo si čte noviny a říká: „Potřebuji trochu mléka do kávy.“ Otylka odpovídá: „Víš, kde je.“ Hugo, poněkud našťavaně, opáčí: „No, vlastně to nevím. Možná se do ledničky vloupala kočka, nebo tu máme velmi tichého zloděje mléka, nebo se vypařilo nebo náhle ztuhlo.“ Podle Travise pochybnosti, které Hugo v tomto kontextu vznáší, nejsou dostatečné, aby zpochybnily Otylčino připsání poznání, a teoretická otázka, zda je pravda, že Hugo ví, bude zodpovězena kladně. Baz se však opět ptá, za jakým účelem Otylka svou „askripci poznání“ provádí, a dochází k závěru, že kvůli pokárání (*rebuke*), a smysl její promluvy bude asi tento: „Pokud chceš mléko do kávy, dojdí si pro něj sám.“ Avšak v tomto případě pak Hugovo „vznášení pochybností“ není „irelevantní, nedostatečné“, ale naprosto nesmyslné. V kontextu kárání není místo pro zpochybnování, Hugo vůbec nechápe, co mu Otylka říká, a nebo se snaží o velmi špatný vtíp.

Travis konstruuje svůj příklad, aby ukázal, že vznášení pochybností a jejich vyvracení závisí na kontextu, proti invariantistovi zohledňujícímu všechny pochyby, a bránil se tak některým skeptickým námitkám. Otylčino připsání poznání Hugovi je podle něj úspěšné. Baz však vidí první polovinu výměny (Hugova odpověď je podle něj nesmyslná) v kontextu pokárání, kdy nejde o připsání poznání, kteréžto poznání by bylo něčím žádoucím (*achievement*), ale naopak přítěží (*liability*), jako třeba ve zvolání „Tys to celou tu dobu věděl!“ Poznání jako přítěž není něco, na co by se filozofové, ať už kontextualisté či invariantisté, zaměřovali, přesto může být alespoň stejně důležité jako poznání ve smyslu úspěchu. Pokud někoho *obviním* z toho, že něco věděl, pak veškeré eliminování pochybností a alternativ, či zkoumání důkazů (*evidence*), na které se epistemologie zaměřuje, míří špatným směrem. Pokud Otylka Hugovi poznání připsala, nechce po něm už žádnou odpověď ani

<sup>4</sup> DeRose (2005).

<sup>5</sup> Austin (1979, 185 n).

<sup>6</sup> Travis (1989, s. 156).

vyvracení pochybností či zkoumání důkazů, ona už předpokládá, že mléko je v lednici, a nepotřebuje, aby ji o tom Hugo informoval či ujišťoval. A tyto „pragmatické“ okolnosti také radikálně pozměňují to, co funguje jako tah v této jazykové hře připsání poznání a co je naopak mimo ni. Máme zde tedy minimálně dva heterogenní a na sebe neredukovatelné „modely“ poznání, „úspěch“ a „přítěž“, kterýžto rozdíl tradiční teoretik, ať už kontextualista nebo invariantista, opomíjí. Možná nás předchozí analýza případu mléka v lednici jenom upozornila na opomíjenou oblast poznání, kterou bude třeba zahrnout do teoretického programu, který ale sám o sobě legitimně zkoumá model poznání jako úspěchu. Ovšem Baz má pochybnosti o celém současném epistemologickém programu.

Další epistemologicky závažný případ vymyslel DeRose: Lád'a a jeho žena Katka jedou v pátek kolem banky, kde si většinou ukládají hotovost. Už jsou unavení a tak Lád'a navrhně, že se vrátí zítra, v sobotu, a hotovost uloží. Katka vznesla pochybnost, protože spousta bank bývá v sobotu zavřená, ale Lád'a ji ujišťuje: „Ne, já vím, že bude otevřeno. Před dvěma týdny jsem tam v sobotu byl. Mají otevřeno až do poledne.“ Katka však není přesvědčena, a ptá se: „Banky mění své otevírací hodiny. Víš, že tato bude zítra otevřena?“ A tady Lád'a přizná: „No, nevím, raději zastavíme a ujistíme se.“<sup>7</sup> DeRose chce, abychom intuitivně přišli na to, že první Lád'ovo „vím“ je pravdivé a zároveň i druhá odpověď „nevím“ je pravdivá, protože se mezitím změnil kontext a Katka vznesla pochybnost. Nicméně Baz opět odmítá přistoupit na hru a tvrdí, že nejde o to, jestli je připsání poznání Lád'ovi pravdivé nebo ne, ale jestli je banka otevřena. Tradiční teoretik tyto dvě otázky směšuje a dostává se tak do problémů. Katka spíše reaguje na Lád'ův důvod, který uvádí pro své tvrzení („byl jsem tam před dvěma týdny“), a řeší, jestli je rozumné se podle této informace zařídit a odložit uložení peněz na sobotu. Otázka Lád'ova poznání celé situace je zde nadbytečná (*semantically idle*) a Katčina opakovaná otázka „Víš, že tato bude otevřena?“ zní v našem příkladě nepřírozně: Lád'a už jí svůj důvod řekl, nic nového ohledně znalosti a poznání otevírací doby banky se od něj už nedoví a ani nic nového vlastně nečeká. Oba vědí, jakou informací disponují, a jediné, co jim zbývá, je rozhodnout se, jak se na základě jim dostupné informace zachovat. Ohledně toho se mohou neshodnout, ale ne ohledně otázky Lád'ova poznání, která vůbec nenastává.

Dalším příkladem, jak teoretikova otázka zkresluje přirozenost a smysluplnost slov je Cohenův letištní případ<sup>8</sup>: Marie a Jarda letí z Prahy do New Yorku a kvůli obchodní schůzce potřebují, aby přisedali v Londýně. Zaslechnou, jak se někdo ptá pasažéra Nováka, jestli ví, zda se v Londýně přisedá. Novák se podívá do diáře a odpoví: „Ano, vím, přisedáme v Londýně.“ Marii to nestačí, obává se, že Novákův diář je nespolehlivý, může obsahovat chybu, a také mohli na poslední chvíli změnit letový řád. Jarda s Marií souhlasí, že Novák vlastně neví, zda letadlo zastaví v Londýně, a rozhodnou se zeptat se letušky. Podle Cohena tak nepřipíše Novákovi poznání. Baz však opět nechápe, proč se tady řeší poznání, podle něj Jarda s Marií vědí, na základě čeho Novák tvrdí, že v Londýně zastaví, jeho záznam v diáři existuje a říká totéž co Novák. Marii s Jardou jde přece o to, jestli letadlo zastaví v Londýně, a

---

<sup>7</sup> DeRose (1992, s. 913).

<sup>8</sup> Cohen (1999, s. 58).

ne o to, jestli to Novák ví, nebo jestli to vůbec někdo ví. Když řeknou o Novákovi, že to vlastně neví, funguje tato věta jako ono Wittgensteinovo kolo ve stroji, které není napojeno na žádné jiné ozubené kolo a nemá žádnou funkci. Teoretikova otázka „ví  $x$  že  $y$ ?“ se zde natolik vzdaluje slovům, až je nesrozumitelná.

Poznání se tak v rukách teoretikových mění v onoho brouka v krabičce, který k ničemu není, a nikomu ani nechybí. Vlastně ani nevíme, jestli v krabičce vůbec je. To je důsledkem představy, která z nás dělá detektory případů poznání skrze pravdivé či nepravdivé věty typu „subjekt  $x$  ví  $y$ “. Podle Baze ale slova „ví, že...“ takto nefungují, a epistemologie by se neměla zabývat tím, co je propoziční poznání, ale spíše tím, jak se slova „ví, že...“ používají smysluplně v různých typech situací, bez směřování s otázkou pravdy a nepravdy. Kontextualista, i když se hlásí k tradici OLP, své otázky přesto formuluje v kategoriích sémantiky a pragmatiky, jejichž odlišení OLP zpochybňuje. Zaplétá se tak do stejných sítí jako jeho oponent, invariantista. Bazův metafyzicky minimalistický projekt je tak výzvou pro celý současný epistemologický výzkum, i pro tu část, která si za svá primární data bere intuice mluvčích ve vykonstruovaných myšlenkových experimentech.

## 5. Epilog

Pokud bychom měli zhodnotit sílu Bazových argumentů, pak je třeba vyzvednout především vnitřní konzistenci a propracovanost jeho pozice, kdy odhaluje skryté předpoklady v pozicích svých protivníků a vlastně i celé tradice. Jeho pozice stojí na menším počtu předpokladů, a je tedy metafyzicky lehčí. V klíčovém sporu o *kontinuitu* mezi běžným mluvením a filozofováním přesvědčivě ukazuje, že když vyjdeme od detailně a nezaujatě zmapovaného významu slova *vědět* v obyčejných kontextech, nemůže se nám podařit konstruovat na jeho základě dilemata a příklady současné epistemologie. Její myšlenkové experimenty jsou možné jenom díky překrucování tohoto slova a jeho nepřirozenému užití ze strany kontextualistické i invariantní tradice, a vlastně i celé moderní epistemologie. Naopak Bazova OLP se blíží běžné mluvě jak programově, tak fakticky. Jeho kritika vládnoucího epistemologického programu je podle nás úspěšná a měla by vést k opuštění čistě slovních problémů v teorii poznání, jejichž vyřešením či případným nevyřešením se nic nezmění. Obzvláště prázdnota a sterilita myšlenkových experimentů typu Gettierův problém či Cohenovy a de Roseovy „dilemata“ je demonstrována přesvědčivě. Pokud tyto filozofické příklady něco ukazují, pak to není nic ohledně poznání nebo dokonce teorie poznání, ale spíše jak snadno se nechají mluvčí angličtiny svést vhodně zvolenými zavádějícími otázkami a zkoumají čistě své nejasné intuice ohledně některých slov vytržených z kontextu. A na navrácení těchto slov do jejich funkčního prostředí a jejich opravu je mistrem Baz.

Dvě důležité a nepříjemné otázky pro Bazovu OLP však zůstávají: její vztah k tradici, obzvláště novověké epistemologii, a zda vůbec něco vysvětluje, či zda nekolabuje na pouhou rez na ocelové konstrukci mainstreamové filozofie. Nabízí vůbec vlastní výsledky a program, nebo bytostně potřebuje kritizovat výsledky jiných filozofů a žít se jimi?

Nejprve tedy vztah OLP k novověkým předchůdcům. Baz sám patrně cítí, že jeho pozice bude vnímána jako extrémní odmítnutí celé tradice, a na závěr celé knihy trochu neorganicky přidává Epilog, kde za předchůdce svého způsobu filozofování o poznání prohlašuje poněkud překvapivě Kanta a jeho antinomie, protože obě pozice v antinomii mají své důvody a přesto jsou protichůdné. Jejich spor ale pramení spíše z jazyka než z faktů. To podle Baze předznamenává neplodnost sporů mezi kontextualisty a invariantisty ohledně toho, zda subjekt  $x$  v myšlenkovém experimentu ví  $y$  nebo neví. Kant sice zůstává represencionalistou v jazyce, ale vidí správně, že pouhé transcendentální použití pojmů není vlastně žádným použitím. To může vypadat jako zajímavá historická analogie, ale Baz ji poněkud přetěžuje, když začne vysvětlovat, kde udělal Kant chybu, když odpovídal na Humovu skepsi. Dokonce Hume sám se prý měl raději soustředit na obyčejnou praxi používání slova „příčina“! To už se dostáváme opravdu k anachronickému přenášení problémů filozofie dvacátého a jednadvacátého století do raně moderní doby, kdy hranice mezi vědeckými a nevědeckými pojmy nebyla vůbec jasně daná. Zkoumáním slov „substance“, „příčina“, „hmota“ se raně novověcí filozofové snažili přispět k vědeckému poznání své doby, jak také mnohokrát deklarují. Konstruuji tak vědecké pojmy a jejich aplikace v běžném životě je zajímá spíše okrajově. Descartes, Leibnitz, Locke a Hume však podle Baze představují tradici, se kterou se OLP radikálně rozchází kvůli jejímu důrazu na přírodní vědy a poněkud zjednodušenému pohledu na jazyk. Pokud ale odmítne všechny raně novověké filozofy (i napůl s Kantem), co vlastně Bazově OLP zbude?

Možná bude užitečnější snažit se OLP do tradice zapojit, než ji stavět proti ní. S Hobbesovým a Lockovým empirismem může sdílet snahu po diskreditaci prázdných metafyzických termínů, v případě sedmnáctého století šlo o nefunkční a přežilé modely scholastických pojmů, které nebyly použitelné v moderní vědě. Například s Berkeleym by Baz našel mnoho programově i metodologicky styčných ploch v jeho *Třech dialogích*<sup>9</sup>, kde se brání nařčení, že jeho imaterialismus jde proti zdravému rozumu (*common sense*). Berkeley zde hned na začátku svého sporu s materialistou stanoví jako pravidlo, že za bližší zdravému rozumu bude prohlášen ten filozofický systém, který bude méně zneužívat běžný jazyk, což je vlastně i názor Bazovi blízký. Mnoho argumentů se točí kolem toho, jestli by to řekl běžný „nevzdělanec“, tedy nefilozof. Dokonce i termín „vnější svět“, který podle Baze ztratí svou filozofickou atraktivitu až u Heideggera a na kterém Kant vybudoval podstatnou část svého systému, je už Berkeleym odmítnut jako filozofický nesmysl, který v metafyzice, která chce pomáhat vědě vysvětlovat svět, nehraje žádnou užitečnou explanační roli.

Zastavme se na chvíli u filozoficky frekventovaného pojmu „vnější svět“. Descartes jeho existenci ve svých *Meditacích* metodologicky zpochybňuje, protože má celkem přesnou představu o hierarchii věd, mezi nimiž zaujímají přední místa fyzika a matematika. „Vnější svět“ tvoří v podstatě předměty s fyzikálními vlastnostmi, jako jsou hmotnost, rozměr, atd. Opačný, tzv. „vnitřní svět“ tvoří subjektivní počítky, ideje, které jsou odrazem věcí venku. I tuto stranu má Descartes zmapovanou, díky své *Dioptrice* a zkoumání mozku předkládá raně-

---

<sup>9</sup> Berkeley (2007).

vědeckou teorii vnímání. V 17. a počátkem 18. století je pojem „vnější svět“ ukotven v tehdejší vědecké diskuzi o vztahu věcí a mysli, řečeno dnešními slovy o vztahu fyziky a psychologie. Není to pojem čistě filozofický, Descartes, Malebranche, Locke, Leibnitz i Berkeley ho používají s vědeckými ambicemi. Berkeley ho může popírat, protože v rámci jeho optiky je pro vysvětlení vnímání nadbytečný. Ještě Hume pro něj ve své psychologizující ontologii nenajde uplatnění. Ovšem když ztratí svůj životadárný vědecký kontext, stane se „vnější svět“ pojmem čistě filozofickým a spekulativním, jehož dokázání či vyvrácení vyjde nastejno. Tuto změnu však Baz není schopen zaregistrovat, jeho přísně synchronní wittgensteinovská metafyzika vidí filozofické otázky jakoby bezčasově, absolutně, a nedokáže uchopit historickou změnu problému z vědeckého na čistě spekulativní.

Tím se dostáváme k naší druhé výtce Bazovi: pokud OLP nepředstavuje tak radikální rozchod s empiristickou tradicí, jak to vidí Baz, pak není ani sama tak negativistická, jak ji líčí. Tradiční filozof bude totiž po přečtení Bazovy knihy cítit frustraci z toho, jak málo filozofie mu zbude, jeho otázky jsou v ní popisovány jako hádanky (*puzzle*) a obtíže (*difficulty*), ze kterých je třeba se vymotat (*disentangle a conceptual tangle*), často za pomoci terapie. Uvedený slovník odkazuje k Wittgensteinově metafyzice, kterou Baz nadužívá ke škodě celého svého projektu. Dnešní analytický filozof totiž sama sebe nevidí jako bloudícího, mýlícího se či nemocného, naopak chce na své otázky, které považuje za legitimní, odpovědi. Zde mohl Baz daleko více využít metafyzických myšlenek svého druhého favorita, J. L. Austina. Například jeho metafora filozofie jako centrálního ohniska, ze kterého se postupně oddělují jednotlivé planety, vychládají a ustavují si vlastní dráhu a metody, by mu pomohla integrovat do svého příběhu filozofii a rodící se vědy raně moderního období, s tím, že co zůstává uprostřed, je pořád ještě zajímavá směs velmi heterogenních a mnohdy i legitimních otázek, klidně i jazykové povahy. Austinovu hlavní epistemologickou knihu *Sense and Sensibilia*<sup>10</sup> Baz téměř vůbec necituje, a právě ona by mu pomohla propojit lingvistickou analýzu s tradičními příklady nespolehlivosti našich smyslů v tzv. argumentu z iluze. Možná by jeho OLP pak nevypadala tak revolučně, ale poučeně tradicí, což by nemuselo nijak ubrat na kvalitě a průkaznosti jejím argumentům vůči současné epistemologické produkci.

Radikální rozkol mezi OLP a současnou epistemologií je však přesto třeba vyřešit příkloněním se na stranu OLP, a odmítnutím dnešního způsobu kladení otázek, jakkoli smysluplně se může jevit svým zastáncům, protože mezi ním a tradiční raně novověkou filozofickou epistemologií došlo k důležitému osamostatnění se vědeckého způsobu řešení problémů, které vyprázdnilo některé otázky. Provádíme tak zdánlivě tytéž pohyby jako naši filozofičtí předchůdci, ale hrajeme už úplně jinou hru.

---

<sup>10</sup> Austin (1964).

## Literatura

- Austin, J. L. (1979): „A Plea for Excuses.“ In *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson & G. J. Warnock, Clarendon Press, Oxford, 1990, s. 175-204.
- Austin, J. L. (1964): *Sense and Sensibilia*. Oxford University Press, Oxford.
- Berkeley, G. (2007): *Tři dialogy mezi Hyladem a Filonoem*. OIKOYMENH, Praha.
- Cohen, S. (1999): „Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons.“ *Philosophical Perspectives* 13: 57–89.
- DeRose, K. (1992): „Contextualism and Knowledge Attributions.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 52: 913–929.
- DeRose, K. (2005): „The Ordinary Language Basis for Contextualism, and The New Invariantism.“ *Philosophical Quarterly* 55: 172–198.
- Searle, J. (1999): *Speech Acts*. Cambridge University Press, New York.
- Travis, C. (1989): *The Uses of Sense*. Oxford University Press, Oxford.
- Williamson, T. (2007): *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell Publishing, Oxford.